INLEIDING TOT DE LEER VAN GOD

Jacobus Isaak Doedes



INLEIDING

TOT

DE LEER VAN GOD.

DOOR

J. I. DOEDES,
HOOGLEERAAR IN DE GODGELEERDHEID.



TE UTRECHT, BIJ
KEMINK EN ZOON.
1870.


KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

VOORREDE.

Deze Inleiding tot de leer van God heeft ten doel, de aandacht te vestigen op vragen, die beantwoord, op beginselen, die besproken moeten worden, vóór dat de Godsleer in behandeling kan worden genomen. Zal zonder twijfel de Dogmatiek, ik bedoel de kritische, er zeer bij winnen, als zij, die haar beoefenen, zich vooraf grondig met die vragen bezig houden en met het oog op die beginselen zich conscientieus rekenschap geven van hun standpunt, hetzelfde geldt in het algemeen van al wat tot de Godsleer in betrekking staat. Zij is het alles beheerschende centraalpunt van het groote strijdperk, waarin voor de hoogste belangen der menschenwereld gestreden wordt. Heeft iets bij de Godsleer werkelijk geen belang, dan komt het zeker ook in de religieuse en ethische sfeer niet ter spraak. Men beschrijve den grooten wereldstrijd op geestelijk gebied tusschen waarheid en leugen, tusschen geloof en ongeloof, tusschen licht en duisternis, geheel zoo als men wil; altijd zal

men moeten erkennen, dat die strijd gevoerd wordt op het terrein, waar de Godsleer ten laatste de hoofdzaak is. Hare zelfstandige en afzonderlijke behandeling zal overigens zeker bij velen sympathie vinden. Het is hoog noodig, dat men aan de Godsleer meer regt late wedervaren, dan men, bij den besten wil, kan doen, wanneer men haar alleen als een gedeelte van een grooter geheel beschouwt. Deze Inleiding rekent op onpartijdige lezers, zoo als er, gelijk ik vertrouw, onder alle rigtingen en fractiën nog wel te vinden zijn. Bij het lezen verlieze men niet uit het oog, dat het hier in de eerste plaats beginselen, standpunten, zienswijzen geldt; niet de personen, die aan de door mij bestreden zienswijzen hunne goedkeuring schenken, of op een door mij bestreden standpunt staan, of van de door mij bestreden beginselen uitgaan. Laat ons, indien er dan nu eenmaal strijd over het allerbelangrijkste zijn moet, strijd over God, toch de bijzondere personen laten rusten, om ons geheel bij de in discussie gekomen zaken te bepalen.

Ter toelichting van hetgeen ik in deze Inleiding aanbied heb ik verder niets te zeggen. Door gedurende meer dan tien jaren bij het Academisch onderwijs de Natuurlijke Godgeleerdheid tot een voorwerp van opzettelijk en voortgezet grondig onderzoek te moeten maken, heb ik tijd en aanleiding in overvloed gehad, om over mijn onderwerp natedenken. Ik heb er over nagedacht en daarbij getracht, van ieder te leeren, die liet vermoeden, dat hij over deze allerbelangrijkste zaak ook had

nagedacht met volharding en consequentie. Volharding en consequentie zijn hier vooral noodig.

Aan het einde vindt men eenige Aanteekeningen, die eenige bijzonderheden toelichten, of op de literatuur van het behandelde betrekking hebben. Alleen bij § 4 zijn de Aanteekeningen met den tekst verbonden, omdat zij een gedeelte van het daar gegeven historisch overzigt uitmaken, dat telkens terstond geraadpleegd moet worden.

Veel is reeds over God geschreven, maar niet te veel. Hij is waardig, dat wij ons het meest met Hem bezig houden. Niets gaat toch boven Hem en niets mag voor ons boven zijne verheerlijking gaan. Door zijne genade moge ook dit geschrift iets tot de verheerlijking van zijnen Naam toebrengen.

UTRECHT,
Juli 1870.

J. I. DOEDES.

INHOUD.

---

§ 1.

§ 2.

§ 1.

De Leer van God zet uiteen, niet wat wij aangaande God weten, maar wat wij aangaande Hem moeten gelooven. Onderscheid tusschen gelooven en weten.

De Leer van God is de wetenschappelijke uiteenzetting van hetgeen wij aangaande God moeten gelooven. Om wetenschappelijk te mogen heeten moet zij zoo ingerigt zijn, dat het regt van dat gelooven duidelijk wordt. Derhalve moet zij plaats hebben met het oog op de resultaten der wetenschap. Verre is echter, dat men alzoo tot eene wetenschap van God zou kunnen komen. Met het oog op het kenmerkende onderscheid tusschen gelooven en weten moeten wij ontkennen, dat er eene wetenschap van God bestaat, en behooren wij van geloof aan God te blijven spreken. Zoo hebben wij de Godsleer ook te blijven houden niet voor de uiteenzetting van hetgeen wij aangaande God weten, maar van hetgeen wij aangaande God gelooven moeten. Hiermede vervalt de grond voor de verwondering over het verschijnsel, dat bijna over niets zooveel verschil van gevoelen bestaat, als juist over God, gelijk tevens vervalt wat men leert over de ongenoegzaamheid van alle door

de rede verkregen Godskennis. Daar er geen wetenschap van God is, kan verschil van gevoelen aangaande God ligt verklaard worden, en daar van eene door de rede verkregen Godskennis volstrekt geen spraak kan zijn, behoeft over hare meerdere of mindere ongenoegzaamheid ook niet te worden getwist.

1. De Leer van God, Theologia in den engeren en eigenlijken zin des woords, is niet de uiteenzetting van hetgeen men vroeger en later aangaande God geloofd of geleerd heeft. Op de vraag, wat men door den loop der eeuwen aangaande God heeft geloofd of geleerd, antwoordt de Geschiedenis der Godsdiensten met de Geschiedenis der Wijsbegeerte, derhalve ook met de Geschiedenis der Christelijke Dogmen, voor zoover deze op de Godsleer betrekking heeft. Dit antwoord kan men de Geschiedenis van de Godsleer noemen, terwijl men de Geschiedenis der Godsleer evenzoo van de Godsleer zelve onderscheidt, als de Geschiedenis der Wijsbegeerte of de Geschiedenis der Godsdienst te onderscheiden is van de Wijsbegeerte of van de Godsdienst. In de Godsleer is, naar deze wijze van beschouwing, derhalve niet voor hoofdzaak te houden wat anderen aangaande God hebben geloofd of geleerd, ofschoon daarvan zooveel mogelijk partij moet worden getrokken en daarop bij voortduring acht moet worden geslagen; maar wat door ons en derhalve door ieder aangaande God geloofd of geleerd behoort te worden.

Wordt door ons bij de behandeling van de Godsleer het woord „God" gebezigd, wij bedoelen daarmede iets meer dan in het algemeen een laatsten grond of laatste beginsel of eene laatste oorzaak van alle dingen, iets meer dan iets zeer algemeens, zeer onbepaalds, zeer onbestemds. Wij bedoelen dan zeer bepaald het Hoogste Wezen als persoonlijk bestaande gedacht, als zich volkomen van zich zelven bewust. Bedoelt men er dit niet mede, wil men de

gedachte aan persoonlijkheid, aan zelfbewustheid, buiten gesloten hebben, dan is verkieslijk, zich het gebruik van het woord „God" te ontzeggen, om alzoo verwarring te voorkomen en den schijn van misleiden te ontgaan.

2. Bij de Godsleer is de vraag, wat aangaande God geloofd moet worden, niet wat wij aangaande God weten. Het onderscheid tusschen „gelooven" en „weten" is bij de behandeling van de Godsleer menigmaal uit het oog verloren of verre van juist voorgesteld. Meermalen heeft men daarbij van wetenschap en kennis gesproken, zonder daartoe regt te hebben, ook zonder haar altijd in den eigenlijken zin des woords te bedoelen. In éénen adem sprak men van wetenschap aangaande God en desniettemin ook van geloof aan God, nam bewijzen voor het bestaan van God aan, maar verwarde ze met gronden voor het geloof aan God, verwarde kennis met erkenning en wetenschap met vaste overtuiging. Zoo had de spraakverwarring, die op het gebied der Theologie heerscht, aan voedsel geen gebrek. Geloof is iets anders dan wetenschap, weten iets anders dan gelooven. Men zal dit gereedelijk toestemmen. Niet over de stelling, dat gelooven en weten van elkander onderscheiden zijn, maar over de grenslijn tusschen die twee wordt de strijd gevoerd. Om die grenslijn juist te doen kennen, moet het kenmerkende van gelooven en weten in helder licht worden geplaatst.

3. Bij de bepaling van het onderscheid tusschen gelooven en weten komt het inzonderheid op het volgende aan.

Weten is eene objectief zekere kennis hebben, eene kennis, die zeker is, niet aan regtmatige tegenspraak of regtmatigen twijfel onderhevig, objectief zeker, niet maar alleen zeker, omdat het subject er zich van verzekerd houdt op grond van iets, dat in hem is, maar zeker, omdat het object gekend wordt, en het niets ter zaak doet, wie de wetende of kennende, afgezien van zijn weten of kennen, als subject is. Moet iemand nu in eenig opzigt erkennen, geen ob-

jectief zekere kennis te hebben, dan mag hij zich in dat geval ook geen weten toeschrijven.

Er is tweeërlei soort van weten, een middellijk en een onmiddellijk weten.

Het middellijk weten is daar, waar het object der kennis op de eene of andere wijze onder het bereik der zinnelijke of der geestelijke waarneming gekomen is en ook werkelijk, hetzij dan uitwendig, hetzij inwendig, waargenomen is, of waar uit hetgeen men waargenomen heeft noodzakelijke gevolgtrekkingen afgeleid worden. De waarneming of ook de redenering is dan het middel, waardoor men tot kennis, tot weten is gekomen. Wij kunnen hier den strijd laten rusten over de vraag, of niet misschien alle waarneming illusie is, of er van al hetgeen wij zeggen waartenemen wel werkelijk iets bestaat. Aangenomen de objectief-werkelijke realiteit van de dingen buiten ons, dan moet men volhouden, dat er niet van middellijk weten kan gesproken worden, wanneer datgene, wat men voor object van middellijke kennis of voor den inhoud van middellijk weten uitgeeft, niet onder het bereik der menschelijke waarneming valt of kan vallen. Alle middellijk weten onderstelt een object van menschelijke waarneming, die waarneming moge dan zinnelijk of geestelijk, uitwendig of inwendig zijn.

Hiermede is niet bedoeld, dat wij, om voor onszelven van middellijk weten te mogen spreken, ook zelven datgene moeten hebben waargenomen, waarvan wij zeggen eene objectief zekere middellijke kennis te hebben. Bij het middellijk weten moeten wij toch weder onderscheiden tusschen kennis, die wij door eigen waarneming verkrijgen, en kennis, die wij verkrijgen door mededeeling van anderen, door hetgeen ons met betrekking tot de waarneming van anderen wordt berigt. Deze laatste kennis staat in waarde niet bij de eerste achter. Niet of wij al dan niet zelven hebben waargenomen, maar of wij te doen

hebben met iets, dat onder het bereik der waarneming valt, dus of het object werkelijk waargenomen is, daarop komt het hier aan. De objectieve zekerheid van de middellijke kennis hangt alleen af van het al of niet werkelijk waargenomen zijn van het object. Indien er slechts waargenomen is, dat wil natuurlijk altijd zeggen „goed waargenomen" is — waaromtrent wij hier niet in bijzonderheden behoeven te treden — dan mogen wij van kennis of weten spreken. Zegt men, dat dan toch zij, aan wie de kennis wordt medegedeeld, moeten onderstellen, dat men waargenomen en goed waargenomen heeft, dat zij aan het hun medegedeelde berigt dienaangaande hun vertrouwen moeten schenken, dit is geenszins te ontkennen. Zoo kan men ook zeggen, dat ieder, die zelf waarneemt, in zekeren zin de betrouwbaarheid van zijne zintuigen moet onderstellen en alzoo aan de juistheid van de indrukken, die hij ontvangt, moet gelooven. Maar de inhoud van het berigt behoort, indien het werkelijk resultaat van waarneming is, tot het gebied van het weten, en door te vernemen wat men weet komen wij het ook te weten, nemen wij het in den inhoud van ons weten op. Door de mededeeling aan ons van hetgeen anderen weten en de vereeniging daarvan met hetgeen wij zelven weten komt voor ons de wetenschap tot stand. Wij rekenen toch tot het gebied van onze wetenschap niet slechts dat weinige, dat wij door onze eigene waarneming hebben leeren kennen of er als noodzakelijke gevolgtrekking uit afgeleid hebben, maar ook hetgeen anderen vroeger en later hebben waargenomen en als behoorlijk geconstateerd aan anderen hebben overgeleverd. Voor den zoöloog is niet alleen datgene wetenschap, wat hij met zijne eigene oogen heeft gezien van het dierenrijk. De astronoom erkent voor wetenschap niet alleen datgene wat hij zelf heeft gezien. De wetenschap, het zooveel mogelijk wel geordend geheel van hetgeen tot de objectief zekere menschelijke kennis behoort, is slechts voor een klein ge-

deelte het resultaat der waarneming van één persoon. Indien slechts te regt kan aangenomen worden, dat juiste waarneming het middel is geweest, waardoor men met het object in betrekking is gekomen, doet het niet ter zaak, hoeveel deel deze of gene in het bijzonder aan die waarneming heeft gehad. Van de juistheid der waarneming hangt alles af voor de juistheid van de kennis; maar niet van het deel genomen hebben aan de waarneming van het object hangt de objectieve zekerheid van iemands kennis af.

Het onmiddellijk weten vindt men daar, waar subject en object zonder tusschenkomst van eenige waarneming met elkander in betrekking zijn gekomen. Wij zijn gewoon het met den naam van bewustzijn te bestempelen. Het kan alleen betrekking hebben op iets, dat het wetende subject zelf is, of waarin het zelf lijdend of handelend betrokken is, nooit op iets, dat van het onmiddellijk wetende subject onderscheiden is. Wat toch onderscheiden is van het wetende subject kan niet dan door middel of ten gevolge van waarneming object van zijne kennis worden. Zoo kunnen wij dan wel bewustheid hebben van onszelven, van hetgeen wij zijn, ondergaan of doen, maar niet van hetgeen een ander is of ondergaat of doet. In het gebruik van dit woord zijn velen verre van naauwkeurig, daar zij het menigmaal bezigen van een weten of van eene kennis, waartoe men alleen door waarneming of door noodzakelijke gevolgtrekking uit eene te regt als waarheid erkende stelling is gekomen. Om voor alle verwarring en misverstand de deur te sluiten, moet men bewustzijn blijven houden voor het onmiddellijk weten van het wetende subject aangaande iets, waarvan het zonder bemiddeling of tusschenkomst van waarneming of daaruit afgeleide gevolgtrekking kennis verkrijgt. Moet men zeggen zich bewust te zijn van zichzelven, zich bewust te zijn van te lijden of te handelen, men drukt zich onjuist uit, als men zegt zich bewust te zijn bijv. van de taak, of van het gewigt der taak, die

men zich opgedragen ziet. Maar zeer wel kan men zeggen, zich bewust te zijn van in opregtheid het voornemen te koesteren, om de taak, welke men zich opgedragen ziet, en die men voor zeer gewigtig houdt, met alle naauwgezetheid te vervullen. Men kan zich toch niet bewust zijn, dat is, men kan geen onmiddellijk verkregen kennis hebben, van hetgeen men niet dan door middel van iets heeft leeren kennen, met andere woorden, middellijke kennis kan toch bezwaarlijk onmiddellijk zijn.

Is alzoo weten in het algemeen niets anders dan eene objectief zekere kennis hebben, onverschillig of het middellijk, dan wel onmiddellijk weten of bewustzijn is, in de dagelijksche zamenleving veroorlooft men zich van het woord weten een vrijer gebruik. Daar bezigt men het dikwijls, als men wil te kennen geven, dat men iets verwacht zonder vrees voor teleurstelling, of dat men op grond van eene, naar men meent, betrouwbare belofte zich vast van iets overtuigd of verzekerd houdt. Men zegt zeker te weten, dat iets gebeuren zal, gelijk men verklaart zeker te weten datgene — wat men vast gelooft. Evenzoo wordt van kennen en kennis gesproken, waar men erkennen en erkenning bedoelt, erkennen en erkenning ten gevolge van het geloof, waarvoor men voldoenden grond meent te hebben. Dit vrijer gebruik der dagelijksche zamenleving verdient echter niet op het wetenschappelijk gebied overgebragt te worden. Hier komt het altijd op volkomen juistheid ook van uitdrukking aan.

Van het weten is het g e l o o v e n gemakkelijk te onderscheiden. Het is een erkennen van iets als waarheid, maar bepaald in het vertrouwen, dat dit te regt geschiedt. Geen gelooven zonder dit vertrouwen. Even als het weten heeft het eigenlijk altijd eene zaak, nimmer een persoon tot object, al spreken wij ook van iemand gelooven of aan iemand gelooven. Zoo zegt men ook wel: ik weet iemand, die.... wanneer men bedoelt, dat men bekend

is met iemand, van wien men weet, dat hij.... Iemand gelooven is toch eigenlijk iemand in hetgeen hij zegt voor betrouwbaar houden, derhalve datgene wat hij zegt voor waar erkennen, in het vertrouwen van dit met regt te doen. Als men iemand gelooft, gelooft men iets, dat door hem gezegd wordt. Aan iemand gelooven is zijn bestaan als werkelijkheid erkennen. Hetzelfde geldt van het gelooven aan iets. Die aan de onsterflijkheid van den mensch gelooft erkent de stelling, dat de mensch onsterflijk is, voor waar, in het vertrouwen, dat hetgeen door die stelling uitgesproken wordt werkelijk zoo en niet anders is. Spreken wij ook van een gelooven in iemand, bepaald in God of in Jezus Christus, deze uitdrukkingswijze is uit het bijbelsch in het Nederlandsch spraakgebruik overgegaan. Daarmede wordt bedoeld een met onbepaald vertrouwen aannemen van en zich overgeven aan Hem, in wien men gelooft.

Gelooven vindt daar plaats, waar geen objectief zekere kennis verkregen is en toch grond aanwezig wordt geacht voor de erkenning van iets als waarheid. Al moeten wij toch van iets zeggen, dat wij er niets van weten, hieruit volgt nog in het minst niet, dat wij er niets van zouden mogen gelooven. Weten wij met betrekking tot het een of ander niet, dat het bestaat, hieruit volgt niet, dat het werkelijk niet bestaat en dat wij geen grond of regt zouden hebben, om te vertrouwen, dat het bestaat. Ontbreekt alle grond en derhalve alle regt tot dat vertrouwen, dán kan er ook niet van gelooven spraak zijn. Maar laat zich een grond voor dat vertrouwen aanwijzen, dan is er ook voor gelooven plaats, al valt er niet aan middellijk of onmiddellijk weten te denken. Ja juist, omdat wij dan met iets te doen hebben, waaromtrent wij nóch middellijk nóch onmiddellijk iets weten, maar dat wij toch voor waarheid erkennen in het gegrond vertrouwen, dat wij er regt toe hebben, dáárom moeten wij dan van gel ooven spreken.

Ontbreekt dan bij het gelooven de objectieve zekerheid, omdat het object, aangaande hetwelk men iets gelooft, op geenerlei wijze waargenomen is en ook niet onmiddellijk door het subject gekend wordt, daarom ontbreekt de subjectieve verzekerdheid toch niet. Immers heeft het subject een grond, waarop zijn geloof rust. Bij het gelooven houdt men zich verzekerd van de objectieve realiteit van hetgeen men gelooft, ofschoon men niet weet, dat het werkelijk alzoo is; waarom het ook niet goed te keuren is, dat men bijv. zegt: ik geloof het slechts, ik weet het niet; alsof men, wanneer men werkelijk gelooft en grond heeft voor zijn geloof, in eene onzekerheid verkeerde, in welke men niet verkeeren zou, indien men van weten kon spreken.

Zoo hangt dan bij de bepaling van het onderscheid tusschen weten en gelooven alles in de eerste plaats af van het antwoord op de vraag, of er al dan niet objectief zekere kennis aanwezig is; bij ontkennend antwoord, of dan de erkenning van de waarheid voortkomt uit het vertrouwen, dat men aan het voorwerp des geloofs schenkt op een grond, die het vertrouwen regtvaardigt.

Uit het gezegde laat zich nu ook verklaren, dat wij met betrekking tot het weten eene geheel andere houding aannemen, dan met betrekking tot het gelooven, en evenzoo, waar het op gelooven aankomt, eene andere houding aannemen, dan waar het om weten te doen is.

Bij gelooven vindt eene erkenning van de waarheid plaats in het vertrouwen, dat hetgeen men als waarheid erkent ook werkelijk waarheid is; bij weten wordt zulk een vertrouwen niet gevorderd, omdat hier alles bewezen, uitgemaakt, op voldoende wijze geconstateerd moet zijn, daar men met objectief zekere kennis moet te doen hebben. Dit laatste is ook de reden, waarom bij het weten geen plaats overblijft voor den invloed der subjectiviteit, terwijl bij het gelooven die invloed zich niet laat buitensluiten. Niet

geheel ten onregte heeft men gezegd, dat bij het weten het subject geheel door het object bepaald wordt, het subject geen invloed op het object uitoefent, dat daarentegen bij het gelooven het object eenigermate door het subject wordt bepaald, daar het standpunt van den geloovende, of het oogpunt, waaruit hij de zaken op zijn standpunt beschouwt, hem in zijn vertrouwen bestuurt. Bij het weten, wij zeggen niet bij het onderzoeken om tot weten of tot objectief zekere kennis te komen, maar bij het weten zelf, is men trouwens ook niet handelende; bij het gelooven daarentegen kan men niet anders dan als handelende gedacht worden. Bij het weten moet men zich het object en zoo ook de objectiviteit van de kennis, waarmede men te doen heeft, laten welgevallen; bij het gelooven is hiervan geen spraak, zoodat het hier altijd eene zaak van vertrouwen is. Behoeft dan ook bij het weten iemands standpunt niet in rekening gebragt te worden, ja mag het daarbij niet in rekening gebragt worden, bij het gelooven treedt dat standpunt natuurlijk terstond op den voorgrond. Wat tot het gebied van het weten behoort wordt aan hen, die het nog niet weten, dan ook medegedeeld of bekend gemaakt, zonder dat men daarbij naar hun standpunt vraagt. Men brengt het eenvoudig tot hunne kennis. Wil iemand geen kennis nemen van hetgeen tot het gebied der wetenschap behoort, men kan dan wel trachten hem te bewegen, dat hij er kennis van neme; maar men beweegt iemand niet of tracht iemand niet te bewegen tot het weten zelf. Geheel anders is het met het gelooven. Datgene wat door ons geloofd wordt vindt nog geen geloof bij ieder, aan wien wij het bekend maken, ook al maken wij hem tevens bekend met den grond, waarop ons geloof rust, ook al toonen wij hem het regt aan, dat wij tot ons geloof meenen te hebben. Die grond, dat regt kan misschien niet erkend worden door hen, met wie wij te doen hebben, daar hun standpunt welligt medebrengt, dat zij

hun vertrouwen niet kunnen schenken aan hetgeen wij ons vertrouwen waardig keuren. Wij kunnen dan wel trachten, hen te brengen tot het gelooven van hetgeen bij ons geloof vindt, maar hen tot het geloof brengen, eenvoudig door de regtvaardiging van ons geloof, gelijk men iemand tot de kennis of het weten van iets brengt door mededeeling van die kennis, door mededeeling van hetgeen wij weten, is niet mogelijk. Iemand kan wel op een standpunt van beschouwing en beoordeeling staan, dat ons reeds vooraf moet doen zeggen: zoolang hij dat standpunt niet verlaat, kan hij dit niet gelooven. Maar men kan niet van iemand zeggen: zoolang hij op dat standpunt blijft staan, kan hij dit niet weten. Bij het weten is het veeleer: onder die omstandigheden kan hij er geen kennis van hebben. Uit iemands standpunt kan men wel opmaken wat hij al of niet gelooft of gelooven zal, zoolang hij niet van standpunt verandert; maar men kan uit iemands standpunt niet tot zijn weten besluiten. Dat een materialist niet aan de onsterflijkheid van den mensch gelooft, dat een pantheïst niet aan de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak gelooft, laat zich gemakkelijk met het oog op zijn standpunt begrijpen; maar wat een materialist of een pantheïst weet van zoölogie, of botanie, of astronomie, of welke wetenschap men wil noemen, dit laat zich uit zijn standpunt niet afleiden. Het geloof aan eenen persoonlijken, zich van zichzelven bewusten, God verwacht niemand bij materialisten of pantheïsten. Maar wat bij materialisten of pantheïsten al dan niet gevonden wordt van hetgeen tot het gebied van het menschelijk weten behoort, dit laat zich met het oog op hun standpunt in het minst niet berekenen.

Voorts springt het onderscheid tusschen gelooven en weten ook nog hierdoor in het oog, dat het bij weten, niet bij het onmiddellijk weten of het bewustzijn, maar bij het middellijk weten, aankomt op de bron, waaruit

men put, terwijl bij het gelooven geen spraak is van eene bron, maar van den grond, waarop het rust. Men vraagt: waardoor weet gij dat? niet: waarom weet gij dat? Men vraagt: waarom gelooft gij dat: niet: waardoor gelooft gij dat? Laatste bron van alle middellijke kennis, van alle middellijk weten, is al het werkelijk bestaande, voor zoover het op eenige wijze onder het bereik der zinnelijke of der geestelijke waarneming valt. Laatste grond van het gelooven moet ons weten of onze kennis van het werkelijk bestaande zijn. Zonder grond iets gelooven, dat is, iets voor waar erkennen in het vertrouwen, dat het waar is, maar zonder dat het gebied van het weten er regt toe geeft, is niets anders dan eene meening koesteren, voor welke niets pleit, dan dat men goedvindt haar aan de hand te houden. Het regt, om op den grond der werkelijkheid het een of ander te gelooven, kan echter moeilijk voor ieder zoo evident worden gemaakt, dat ieder het ook erkent en derhalve ook mede gelooft. Leidt men toch uit de kennis van de werkelijkheid noodzakelijke gevolgtrekkingen af, dan is er voor tegenspraak geen plaats, dan blijft men zich ook op het gebied van het weten bewegen. Waar echter over het regt, om het een of ander te gelooven, gehandeld wordt, daar heeft men niet met zulke noodzakelijke gevolgtrekkingen te doen, maar met een door den geloovende ondersteld verband tusschen datgene wat geloofd wordt en datgene wat als inhoud van het weten gekend wordt. Hij, die iets gelooft, onderstelt toch — in het vertrouwen, dat hij het mag onderstellen — een verband tusschen hetgeen hij weet, dat werkelijk is, en hetgeen hij gelooft, dat werkelijk is. Hetgeen hij weet dient hem tot grond voor hetgeen hij gelooft. Maar dat hij het regt heeft, om op grond van hetgeen hij weet datgene te gelooven wat hij gelooft, dit kan hij niet door een voor allen afdoend bewijs boven allen twijfel of tegenspraak verheffen, wel voor degenen, die met hem op hetzelfde

standpunt staan, maar niet voor hen, wier standpunt die onderstelling, dat ondersteld verband, volstrekt niet toelaat. Zeer veel hangt hier af van het subject, van hetwelk bij het gelooven niet, zooals bij het weten, de erkenning van de waarheid afgedwongen kan worden, maar dat zelf vrijwillig zijn vertrouwen aan het niet bewijsbare moet schenken. Met bewijzen werkt men op het gebied van het weten, hetzij men zichzelven, hetzij men anderen iets bewijst. Op gronden beroept men zich, als men zich op het gebied van het gelooven beweegt. Bewijzen verheffen, indien zij namelijk werkelijk bewijzen zijn, de zaak boven allen redelijken twijfel of tegenspraak. Gronden, aangevoerd tot regtvaardiging van het geloof, worden niet toegelaten door hen, wier standpunt medebrengt tegen den inhoud van het geloof zelf te protesteeren.

Zijn gelooven en weten alzoo te onderscheiden, zij blijven onderscheiden zonder ooit in elkander overtegaan. Gelooven kan niet veranderen in weten en weten kan niet veranderen in gelooven. Gelooven laat zich evenmin, gelijk men het uitdrukt, tot weten verheffen, als weten tot gelooven zou kunnen verlaagd worden. Men gelooft, of men gelooft nog niet, of men gelooft niet langer. Men weet, of men weet nog niet, of men weet niet op een bepaald oogenblik, dat is, men herinnert zich niet. Maar wel kan iets voor iemand eerst het voorwerp van geloof zijn en daarna het voorwerp van weten worden; wel kan men met betrekking tot een bepaald object eerst een geloovende, daarna een wetende zijn, dat is, het weten kan bij iemand voor het gelooven in de plaats treden, wanneer namelijk het voorwerp van het geloof, vroeger in het geheel niet waargenomen of niet in het bewustzijn gekomen, later object van waarneming wordt, of in het bewustzijn komt. Zoo kan ook iets eerst een voorwerp van het gezigt, daarna van den smaak worden, en hij, die eerst ziet, daarna iemand worden, die proeft; maar hierdoor wordt toch het zien

niet tot proeven verheven of verlaagd. Het gelooven is op zich zelf beschouwd ook niet van minder of van meer waarde te achten dan het weten, maar alleen iets anders. Het is en blijft daar te vinden, waar men te doen heeft met een object, dat met betrekking tot de waarneming óf niet onder haar bereik vallen kan, óf nog niet onder haar bereik gevallen is, en met betrekking tot het bewustzijn er niet in komen kan of er nog niet in is gekomen.

Hiermede is ook de vraag beantwoord, of wij door gelooven tot weten kunnen komen, indien hiermede namelijk wordt bedoeld, of iets, dat wij ten gevolge van hetgeen wij gelooven voor waarheid erkennen, ten laatste ook niet door ons voor kennis of wetenschap in den eigenlijken zin des woords gehouden mag worden. Het antwoord moet eene ontkenning zijn. Die iets gelooft moet ook datgene gelooven wat er uit volgt of er in noodzakelijk verband mede staat. Gelooven wij, dat God eeuwig is, dan gelooven wij zeker ook, dat Hij onveranderlijk is; gelooven wij, dat Hij onveranderlijk is, dan gelooven wij zeker ook, dat Hij getrouw is... Wij blijven op het gebied van het gelooven. Gelooven wij te regt, dat God eeuwig is, dan gelooven wij ook te regt, dat Hij getrouw is; gelooven wij niet te regt, dat Hij eeuwig is, dan gelooven wij niet te regt, dat Hij getrouw is, tenzij wij voor het geloof, dat Hij getrouw is, een anderen grond hebben, dan voor het geloof, dat Hij eeuwig is. Hoe vast wij ons voorts ook verzekerd houden en in onze schatting ook verzekerd mogen houden van de eene of andere waarheid, wij bewegen ons daarom nog niet op het gebied van het weten, indien geloof ons uitgangspunt is. Iets, dat men gelooft, kan niet de bron van kennis zijn, evenmin als het de laatste grond voor het regt tot gelooven van iets anders zijn kan. Wat op zichzelf niet objectief zeker is, kan niet de bron zijn van iets, dat voor objectief zeker gehouden moet worden, noch tot grond dienen, waarop men voortbouwen mag in het vertrouwen,

dat men voldoende zekerheid heeft. Zeggen wij te gelooven aan Gods getrouwheid op grond van Gods onveranderlijkheid, wij mogen dan niet vergeten, dat wij aan Gods onveranderlijkheid gelooven, omdat wij gelooven, dat God eeuwig is, gelijk wij niet vergeten mogen, dat wij voor het geloof, dat God eeuwig is, eenen voldoenden grond moeten kunnen aanwijzen, en dat deze grond dan eigenlijk de grond is voor ons geloof aan Gods getrouwheid. Ons geloof aan Gods getrouwheid is niet op ons geloof aan Gods onveranderlijkheid gegrond, maar is van ons geloof aan Gods onveranderlijkheid het gevolg. Dat overigens de regtvaardiging van ons geloof dit geloof voor ons niet in weten verandert, is duidelijk. Hoe vast men er ook door overtuigd moge worden van hetgeen men gelooft, men gelooft het toch en — weet het derhalve niet. Men weet — dat men gelooft.

Een strijd tusschen gelooven en weten als zoodanig behoeft nimmer te bestaan, daar de grond van alle gelooven steeds op het gebied van het weten moet te vinden zijn en het gelooven zich derhalve naar den inhoud van het weten heeft te schikken. Geen verstandig mensch zal ooit iets gelooven in strijd met hetgeen hij weet, dat werkelijk is. Wat het weten aangaat, het kan zich zijnen inhoud niet willekeurig geven, daar het geheel door zijn object wordt bepaald. Wel kan men meenen, iets te weten, ofschoon men het waarlijk niet weet, of ook iets voorgeven te weten, niettegenstaande men overtuigd is, dat men het niet weet; maar naar eigen goedvinden den inhoud van het weten bepalen, onafhankelijk van het object, dit is niets anders dan meeningen scheppen. Zegt men, dat het geloof van den een toch wel met het weten van een ander in strijd kan zijn, hierop moet geantwoord worden: 1. dat hier niet over het geloof van den één en over de wetenschap van een ander, maar over het gelooven en het weten als zoodanig moet gesproken worden; 2. dat ieder

zich in zijn gelooven door de wetenschap moet laten besturen, dat is, niet door hetgeen deze of gene voor wetenschap gelieft uit te geven, maar door hetgeen ieder verpligt is als uitgemaakt te beschouwen en derhalve voor objectief zeker te erkennen.

Door het gezegde is duidelijk geworden wat tot het gebied van het weten, wat tot het gebied van het gelooven behoort, waaraan men herkennen kan wat object van het weten en wat object van het gelooven is. Al wat óf niet waargenomen kan worden, óf nog nimmer waargenomen is, zoowel als al wat niet in ons bewustzijn kan komen of gekomen is, het kan een voorwerp van geloof zijn, indien voor het geloof een voldoende grond op het gebied van het weten is aan te wijzen. Daarentegen behoort al wat waargenomen is, hetzij zinnelijk, hetzij geestelijk, met al wat in het bewustzijn gekomen is, benevens al de daaruit afgeleide noodzakelijke gevolgtrekkingen, tot het gebied van het weten of van de kennis, en kan de grond zijn, waarop men iets gelooft, dat niet binnen den kring van het weten valt.

4. Is het onderscheid tusschen gelooven en weten in het voorgaande met juistheid aangewezen, dan hebben wij regt om te stellen, dat er geen wetenschap van God is, in den zin namelijk, waarin er voor ons eene wetenschap van de natuur, of eene wetenschap van den mensch bestaat, in den zin, waarin wij van astronomie, of psychologie, of ethiek als wetenschappen spreken. Theologie kan dan niet zijn: wetenschap van God. Moest dat woord toch deze beteekenis hebben, hetgeen echter niet het geval is, dan zouden wij moeten stellen, dat er geen Theologie is. Wij moeten „gelooven," dat God bestaat. Van „weten" kan hier geen spraak zijn, nóch van onmiddellijk, nóch van middellijk weten. Van middellijk weten niet, daar God voor ons geen voorwerp van waarneming is. Gelooven wij, dat Hij Geest is, dan gelooven wij zeker ook, dat Hij althans niet onder het bereik van de zinnelijke waar-

neming valt. De vraag is, of Hij toch onder het bereik der inwendige waarneming kan vallen, zoodat zij, die Hem geestelijk waarnemen, niet behoeven te gelooven, dat Hij is, maar zonder verder te gelooven het nu weten, dat is, van Gods bestaan eene objectief zekere kennis bezitten, eene kennis, die hen ten gevolge van hunne geestelijke waarneming doet zeggen, dat God, het zich van zich zelf bewuste Hoogste Wezen, werkelijk bestaat, dat zij dit niet gelijk vroeger gelooven, maar thans weten. Men geve wel acht op deze laatste woorden. Wij vragen niet, of sommigen ook bereid zijn te verklaren, dat zij „niet" meer, gelijk vroeger, „alleen" gelooven, dat God bestaat, „maar" het nu „ook" weten. Voor een „niet alleen — maar ook" is geen plaats. Gelooven en weten sluiten elkander, als zij op dezelfde zaak betrekking hebben, geheel uit. Gelooft men iets, dan weet men het niet. Weet men iets, dan gelooft men het niet. Zoodra iemand verklaren moet, ten gevolge van inwendige of geestelijke waarneming te weten, dat God bestaat, heeft het volstrekt geen zin, dat hij voor zich nog van geloof aan Gods bestaan spreekt. Moet hij echter nog van geloof aan God blijven spreken, dan heeft het geen zin, dat hij zich een weten aangaande God toeschrijft. Nu zal niemand, na behoorlijk over deze zaak nagedacht te hebben, de vrijmoedigheid bezitten om te beweren, dat hij God persoonlijk waargenomen heeft, zoodat hij nu weet, dat God persoonlijk bestaat, en het niet meer gelijk vroeger behoeft te gelooven. Maar dit zal menigeen met vrijmoedigheid durven beweren, dat hij iets in zichzelven waargenomen heeft en waarneemt, op grond waarvan hij zich verzekerd houdt, dát God persoonlijk bestaat, en wel te vast verzekerd houdt, dan dat tegenspraak of bestrijding hierin eenige verandering bij hem zou kunnen brengen. De vraag is dan, waarvoor dat „iets" moet gehouden worden. Is het God zelf, of eene werking van God? Indien het God zelf is, moet men niet van

„iets", maar van „iemand" spreken, en derhalve zeggen, dat men iemand waargenomen heeft.... Maar dit beweert men niet. Neen, men heeft „iets" in zich waargenomen. Zoo drukt men zich ook zeer juist uit. Want werkelijk heeft men iets in zich waargenomen, dat men niet uit zichzelven verklaart en dat men ook niet uit zichzelven verklaren kan, en waarvan men gelooft, dat het eene werking, of hoe men het noemen wil, van God is. Noem dat iets de stem van het geweten, noem dat iets de werking of de getuigenis van den Heiligen Geest, noem dat iets het nieuwe leven, dat door het geloof in Jezus Christus in den mensch ontstaat, altijd is het „iets", dat men ten laatste aan God toeschrijft, van God afleidt, als uit God voortgekomen beschouwt. Maar dit laatste zou men niet doen, indien men niet aan God geloofde. Wat heeft hier derhalve plaats? Men neemt iets in zichzelven waar en brengt dit met God in verband. Wat men werkelijk in zichzelven waarneemt brengt zonder twijfel tot weten, maar niet tot het weten van hetgeen men aangaande God gelooft. Men weet wat men waarneemt, maar men weet niet, dát men God of eene werking van God waarneemt. Men gelooft, dat hetgeen men waarneemt, en waarvan men weet, dat men het waarneemt, aan God moet toegeschreven worden. Zoo blijft men met betrekking tot God op het gebied des geloofs en heeft men geen regt om aan een inwendig waarnemen van God te denken.

Hetzelfde geldt van hetgeen wij zinnelijk waarnemen. Zegt men, dat God uit zijne werken gekend wordt, dat de schepping van Hem getuigt, dat de natuur ons God predikt, wij moeten antwoorden, dat hiertegen niets intebrengen is, wanneer wij de natuur te regt voor Gods schepping houden, de schepping voor Gods werk. Maar dát de natuur Gods schepping, dát God de Schepper des Heelals is, dit behoort toch niet tot ons weten. Zij, die dit voor waarheid erkennen, gelooven het. En op goede gronden gelooven

zij het, zegt menigeen, en wij zeggen het met hen. Maar wie kan met regt beweren te weten, dat God alles geschapen heeft? Het kosmologisch bewijs gaat wel uit van eene onderstelling, die de weg banen moet tot de erkenning van een Schepper des Heelals; maar bij bewijzen komt het op bewijzen, niet op onderstellen aan Dat de wereld iets toevalligs is, dat zij den grond van haar bestaan niet in zichzelve heeft, is het uitgangspunt van het kosmologisch bewijs. Maar dat de wereld den grond van haar bestaan werkelijk buiten zich heeft en wel in den persoonlijken God, dit wordt door het kosmologisch bewijs volstrekt niet bewezen. Het physico-theologisch bewijs brengt ons ook niet tot de conclusie, dat de wereld door God geschapen is. Trouwens, het is bekend, dat Gods bestaan zich door geen der zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan bewijzen laat, dat geen van die bewijzen voldoet aan den eisch, dien men er aan mag doen en behoort te doen; dat in welken vorm óf het kosmologisch óf het physico-theologisch óf ook het ontologisch argument, of welk van de overige bewijzen men ook noemt, wordt voorgedragen, het altijd alles eerder bewijst, dan — dat God werkelijk bestaat, God als het zich van zichzelf bewuste Hoogste Wezen gedacht. Gaat men uit van een begrip, men blijft binnen den kring van begrippen. Gaat men uit van hetgeen men waarneemt, men kan, zonder het bestaan van God te onderstellen of te gelooven, uit het waargenomene niets met betrekking tot God vaststellen. Door redenering moge men waarschijnlijk, zelfs zeer waarschijnlijk maken, dat een persoonlijke God bestaat, ja duidelijk aantoonen, dat alles zich vereenigt, om het bestaan van God als een postulaat, hetzij van onze rede, hetzij van ons zedelijk of van ons godsdienstig gevoel, te doen beschouwen; daarmede zijn wij nog niet te weten gekomen, dat God bestaat. Objectief zekere kennis van God is ons daardoor nog niet ten deel gevallen. Van daar dan ook, dat zij, die voor-

geven eene wetenschap aangaande God te bezitten, zich toch met betrekking tot Gods bestaan telkens weder bedienen van uitdrukkingen, als: onderstellen, vermoeden, postuleeren, of ook van de uitdrukking „gelooven", waardoor zij zelven toonen, evenmin als andere stervelingen eenige wetenschap aangaande God verkregen te hebben.

Dat wij geen onmiddellijke kennis van God hebben, schijnt voor niemand aanwijzing te behoeven. Onmiddellijke kennis toch kunnen wij alleen hebben van onszelven, van hetgeen wij zijn, of van hetgeen waarin wij handelend of lijdend betrokken zijn, en wel alleen voor zoover wij er in betrokken zijn, altijd ook voor zoover er geen waarneming toe noodig is. Hoe zouden wij dan onmiddellijke kennis kunnen hebben van God, tenzij wij God zelf zijn of een deel van God uitmaken? Laat ons echter niet vergeten, dat men den mensch wel eens Godsbewustzijn toegeschreven heeft en meermalen van het Godsbewustzijn in den mensch heeft gesproken, om de stelling te kunnen verdedigen, dat den mensch wetenschap aangaande God moet toegeschreven worden. Godsbewustzijn nu is, indien het niet is het bewustzijn, dat God van zichzelven heeft, het bewustzijn, dat men van God heeft. Het bewustzijn, dat men van God heeft, zou het onmiddellijk weten aangaande God moeten zijn. Maar onmiddellijk weten aangaande God kan niemand dan God zelf hebben. Indien wij iets aangaande God weten, moet het toch altijd, daar wij niet God zelf zijn, door middel van waarneming of waarvan dan ook, maar toch altijd door middel van iets of van iemand zijn. Ook al was het God zelf, door wien wij weten, dat Hij is, dan zou het toch altijd een middellijk weten aangaande God, nimmer bewustzijn of onmiddellijk weten te noemen zijn. Godsbewustzijn aan den mensch toeschrijven is alleen van hen te verwachten, die, terwijl zij een weten van den mensch aangaande God aannemen, het onderscheid tusschen God en mensch opheffen. Daarom is het

dan ook allerminst in hen goedtekeuren, die op het onderscheid tusschen God en den mensch een zeer sterken nadruk leggen. Wordt nu misschien geantwoord, dat men bij het woord Godsbewustzijn ook niet aan onmiddellijk, maar aan middellijk weten denkt, dan hebben wij weder te wijzen op hetgeen wij vroeger aangaande het middellijk weten van God gezegd hebben.

Niet onmogelijk is, dat men dit alles toestemt, maar toch nog geen afstand doen kan van de wetenschap aangaande God, dat is dan van de gedachte, dat wij werkelijk over wetenschap aangaande God hebben te beschikken. Men zal zeggen, dat de wetenschap aangaande God ook niet eene gewone wetenschap is, ook niet op ééne lijn met de andere wetenschappen staat, maar dat zij voor eene „wetenschap des geloofs" gehouden moet worden. Hiertegen moeten wij doen opmerken, dat, indien gelooven geen weten voortbrengt, het geloof aan God ook geen wetenschap aangaande God voortbrengen kan, en dat toch weten uit gelooven zou moeten kunnen voortkomen, indien er werkelijk eene wetenschap des geloofs bestond. Beschouwen wij echter datgene wat men wetenschap des geloofs noemt meer van nabij, dan bemerken wij, dat er geen spoor is te vinden van een weten, waarvan het geloof de bron zou zijn, en dat er derhalve óf alleen van wetenschap, óf alleen van geloof, maar niet van wetenschap des geloofs gesproken moet worden. Gelooft men, dat God zich geopenbaard heeft, dan heeft men daardoor nog geen wetenschap verkregen. Datgene wat men voor openbaring van God houdt kan op zichzelf zeer wel tot het gebied van het weten behooren; maar dat men het als Gods openbaring kenmerkt, is het gevolg van het geloof aan God. Zoo kan men zeer wel zeggen, dat kennis der zedewet kennis van den goddelijken wil is; maar het zal niet toegestemd worden dan door hen, die aan God gelooven en de zedewet met God in verband brengen. De zedewet blijft,

wat haren inhoud betreft, dezelfde, onverschillig of men er al dan niet eene openbaring van den goddelijken wil in ziet. Door te gelooven, dat zij eene openbaring van dien wil is, weten wij niets meer, dan wij weten, wanneer wij het niet gelooven, en door het niet te gelooven weten wij niets minder, dan wanneer wij het wel gelooven. Alleen gelooven wij in het eerste geval meer, dan wanneer wij weigeren de zedewet met God in verband te brengen. Bij wetenschap is en blijft alleen de vraag, of er objectief zekere kennis aanwezig is, of het resultaat van het wetenschappelijk onderzoek, wat de juistheid van het onderzoek en de zekerheid van het resultaat betreft, boven alle bedenking verheven is. Ligt er geloof aan ten grondslag, of is het geloof uitgangspunt geweest, dan ligt het gebied der wetenschap buiten den gezigtseinder en is de wetenschap, die men zich desniettemin als wetenschap des geloofs toeschrijft, denkbeeldig.

5. Bestaat er derhalve werkelijk geen weten aangaande God, maar moeten wij van geloof aan God blijven spreken, wij hebben dan ook de verklaring van het verschijnsel, dat er over niets zoo groot verschil van gevoelen bestaat als juist over God. Het is hier niet maar eenvoudig een verschil over de keus van een of ander woord, een verschil over de eene of andere definitie, een verschil over een of ander punt van ondergeschikt belang, maar over de hoofdzaak. Het bestaan van God wordt door den een geleerd, door den ander stellig ontkend. Neemt men het bestaan van eenen persoonlijken God aan, de een erkent zijne transscendentie boven het Heelal en ziet in Hem den Schepper van het Heelal, de ander weigert Gods transscendentie boven het Heelal te erkennen en het Heelal als door Hem geschapen te beschouwen. Erkent men God voor den Schepper van het Heelal, de een stelt, dat God in voortdurende betrekking tot het Heelal staat, de ander meent, dat zulk eene voortdurende betrekking niet aan te nemen

is. Zulk een verschil van gevoelen, om van andere punten te zwijgen, zou geen plaats kunnen vinden, indien er wetenschap aangaande God bestond. Men zegge niet, dat toch over het algemeen het bestaan van God erkend wordt, dat er alleen slechts verschil van gevoelen is over het antwoord op de vraag, óf God persoonlijk bestaat, óf Hij zich van zichzelven bewust is. Dit toch is juist de belangrijkste van alle belangrijke vragen. Wat is God, indien Hij niet als zich van zichzelven bewust mag gedacht worden, anders dan een zeker „iets," waarbij men moeilijk iets bepaalds denken kan en waaraan men althans den naam van God niet geven moet? Indien wij nog niet zeker weten, of God zich al dan niet van zichzelven bewust is, mogen wij wel zeggen, dat wij aangaande God nog niets weten. Het verschil van gevoelen omtrent God bewijst genoeg, dat wij ons hier niet op het gebied van objectief zekere kennis bevinden. Is er wetenschap aangaande God, dan moet zij ook op dezelfde wijze als alle andere wetenschap verkregen, medegedeeld, onderwezen kunnen worden. Maar daartoe leent de leer van God zich volstrekt niet. Is het ons om weten te doen, dan stelt de leer van God ons van het begin tot het einde te leur. Dan doen wij toch aan haar dezelfde eischen als aan elke andere wetenschap en vinden geen van die eischen voldaan en bevredigd. Zonder het geloof aan God komen wij niet tot de erkenning van zijn werkelijk bestaan. Altijd blijft dat geloof volstrekt onmisbaar, om tot die erkenning te komen. Hieruit volgt, dat wij dan ook den strijd over de meerdere of mindere genoegzaamheid van alle natuurlijke of redelijke godskennis als geheel overtollig kunnen beschouwen. Noch de natuur, noch de rede, noch iets van hetgeen men vroeger of later als bron van eene eigenlijk gezegde kennis van God of van een weten aangaande God beschouwd heeft, kan ons iets bepaalds aangaande God leeren, indien wij niet beginnen met aan God te geloo-

ven, of indien wij niet geneigd zijn, God als persoonlijk bestaande te erkennen, zonder dit van eenige bewijsvoering afhankelijk te maken. Zegt men, dat de mensch den aanleg heeft, om God te erkennen, dat de mensch er op aangelegd is, om aan God te gelooven; zegt men, dat de mensch behoefte heeft aan het geloof, dat God persoonlijk bestaat; men is geheel in zijn regt. Maar schrijft men den mensch in den eenen of anderen zin eene natuurlijke Godskennis toe, die tot het gebied van het weten zou moeten gerekend worden, dan geeft men geen acht op de grenslijn, die gelooven en weten van elkander scheidt, en stelt iets vast, dat niet kan worden bewezen.

---

§ 2.

Een vrij onderzoek naar hetgeen wij aangaande God te gelooven hebben is volstrekt noodig, gelooven op iemands autoriteit is hier misplaatst, gelooven op gezag is én hier én overal elders geheel onmogelijk. Het geloof aan God moet geregtvaardigd worden zonder een beroep op eenig gezag of eenige autoriteit.

De vraag naar hetgeen wij aangaande God behooren te gelooven wordt niet op voldoende wijze beantwoord door de mededeeling van hetgeen anderen verklaard hebben, dat aangaande God geloofd moet worden, zelfs niet door hetgeen als openbaring van God verkondigd wordt. De vraag blijft toch, of wij dat te regt gelooven zouden. Van een gelooven op gezag kan hier in geen geval spraak zijn, omdat gelooven op gezag onmogelijk is. Aan een gelooven op iemands autoriteit kan hier ook geen plaats worden ingeruimd, daar men alleen zou kunnen gelooven op autoriteit van iemand, dien men voor een Godsgezant hield, en men iemand niet voor een Godsgezant houden zal, indien men niet reeds aan God gelooft en niet reeds eene zeer bepaalde zienswijze aangaande

God toegedaan is. Zoo zou het gelooven op iemands autoriteit hier geheel overtollig worden. Er blijft niets over, dan het instellen van een zelfstandig onderzoek naar hetgeen wij aangaande God te gelooven hebben, een zelfstandig onderzoek, dat ons in staat moet stellen, ons geloof aangaande God behoorlijk te regtvaardigen. Het berusten in eenige autoriteit kan hier geenszins toegelaten worden, is integendeel, daar het de allerbelangrijkste zaak geldt, vooral in den Christelijken Godgeleerde stellig aftekeuren.

1. Wat wij aangaande God te gelooven hebben schijnt, inzonderheid voor den Christelijken Godgeleerde, uitgemaakt te zijn, zonder dat hij een zelfstandig onderzoek behoeft intestellen. Ziet hij althans in Jezus Christus Gods mensch geworden Zoon, Gods openbaring tot heil der wereld, dan heeft hij slechts nategaan wat Jezus aangaande God heeft verkondigd, om ook de vraag, wat hij zelf met betrekking tot God te gelooven heeft, beantwoord te zien. Vergeten wij evenwel niet, dat wij Jezus niet voor Gods mensch geworden Zoon zullen erkennen, indien wij niet reeds vooraf eene zeer bepaalde zienswijze aangaande God zijn toegedaan. Beweerde iemand, dat wij aan God gelooven moeten op gezag of op autoriteit van Jezus, wij zouden, afgezien van de vraag, of hier wel eenig „gezag" in aanmerking kan komen, moeten vragen naar den grond, waarop wij dat gezag of liever die autoriteit aan Jezus zouden moeten toekennen. Geldt het de Godsleer, geldt het ons geloof aan God, dan kan iemands gezag, of liever autoriteit, niet het laatste zijn, waarop wij mogen gewezen worden. Indien God niet werkelijk bestaat, indien wij geen grond hebben voor het geloof aan God, dan is Jezus zeker ook niet Gods mensch geworden Zoon, en hebben wij niet aan eene openbaring van God in Hem tot heil der wereld te

denken. Laat het geloof aan God zich zonder een beroep op eenig gezag of eenige autoriteit regtvaardigen? Dit is de vraag, die beantwoord worden moet. Indien het antwoord niet anders dan ontkennend kon zijn, wij zouden met het geloof aan God in de lucht zweven.

2. Daar er nog altijd niet weinig verwarring of misverstand heerscht met betrekking tot het gebruik van de uitdrukkingen „gelooven op gezag" en „gelooven op autoriteit" van iemand, en wij met betrekking tot God niet op iemands autoriteit en nog veel minder op iemands gezag te gelooven hebben, is het noodig, duidelijk te maken, dat gelooven op gezag en gelooven op autoriteit van iemand geenszins hetzelfde is, dat het eerste in de werkelijkheid niet voorkomt, het laatste op zichzelf beschouwd geenszins aftekeuren is, maar bij het geloof aan God niet in aanmerking kan komen.

Wat is toch „gelooven", wat is eigenlijk „gezag", en wat is waarlijk „gelooven op gezag"?

Over het „gelooven" behoeven wij niet veel meer te zeggen. Hier is voldoende te herinneren, dat het altijd in een of ander opzigt met vertrouwen verbonden is. Komt er geen vertrouwen bij in aanmerking, dan is het ook geen gelooven; dan moeten wij ons van een ander woord bedienen, omdat het dan eene andere werkzaamheid is. Vertrouwen nu is iets, dat zich niet laat gebieden, dat niet door gebieden wordt bewerkt. Vertrouwen moet gewonnen of ingeboezemd worden. Wel laat zich een gebod denken, dat vertrouwen voorschrijft, gelijk zich zeer goed denken laat, dat geloof als pligt wordt voorgeschreven. Maar door een gebod is het vertrouwen of het geloof nog niet in het aanzijn geroepen. Het is als met de liefde, die ook geboden, die ook als pligt voorgeschreven worden kan, maar die daardoor nog niet aanwezig is. Liefde moet ingeboezemd worden en vertrouwen insgelijks. Tot liefde moeten wij bewogen worden, tot vertrouwen evenzoo en zoo ook

tot geloof. Men kan niet tot geloof worden gedwongen door een bevel, men moet er toe bewogen worden door dat een grond wordt aangewezen, waarin men vertrouwen stelt.

Op de vraag, wat „gezag" is, moet het antwoord luiden: het regt van gebieden (het gezag in handen hebben, uitoefenen, handhaven), en vervolgens ook het gebieden zelf, hierbij in het midden gelaten, of men er al dan niet het regt toe heeft. Gezag is alzoo dikwijls ook hetzelfde als bevel (gezagvoerder of bevelhebber). Gezag kan alleen voorkomen waar in een of ander opzigt een meerdere en een mindere is, waar de meerdere óf het regt werkelijk heeft, óf het regt zich aanmatigt, om te gebieden of te bevelen, en de mindere verpligt is of gedwongen wordt zich daaraan te onderwerpen en daarnaar te schikken. Kan men zich gezag aanmatigen, zich het regt tot gebieden of bevelen toekennen zonder grond, derhalve wederregtelijk, zooals men in het algemeen zich verheffen kan, zonder op die verheffing werkelijk aanspraak te hebben, hierdoor verandert het wezen van het „gezag" of het gebieden niet. Van gezag kan eigenlijk alleen spraak zijn waar voor gebieden of bevelen plaats is, waar het regt van gebieden op zijne plaats is, of voorgewend kan worden, dat is, in den Staat, waar het gezag berust bij de Overheid, en op het gebied van de Godsdienst, waar het gezag berust bij God. Het heeft in beide gevallen alleen betrekking op hetgeen gedaan, nooit op hetgeen geloofd moet worden; het heeft betrekking op geboden of bevelen, die ten uitvoer gebragt moeten worden, die men gehoorzamen moet. Ieder, die gebiedt of beveelt, treedt met gezag op. Datgene wat hij gebiedt of beveelt is het uitvloeisel van zijn gezag en die aan zijn gezag onderworpen zijn moeten overeenkomstig het gebod of bevel handelen.

Meermalen wordt echter van gezag gesproken, waar men toch niet aan een regt van gebieden, of aan een

gebod of bevel gedacht wil hebben, op het gebied namelijk van wetenschap en zedelijkheid. Gezag wordt op het gebied der wetenschap toegeschreven aan geleerden, aan hunnen naam, hunne getuigenis, hunne geschriften. Gezag wordt in het zedelijke toegeschreven aan al wat voor eerbiedwaardig wordt gehouden, aan de oudheid, aan den ouderdom. Hier nu is, omdat aan geen gebieden of bevelen gedacht moet worden, het gebruik van het woord „gezag" ten eenenmale misplaatst. Hier hebben wij te denken aan overwigt van den meerdere over den mindere, aan wetenschappelijk of zedelijk overwigt, dat iemand heeft of uitoefent door het vertrouwen, dat hij inboezemt, of dat anderen laten gelden wegens het vertrouwen, dat zij — daargelaten of hij het verdient — in hem als den meerdere stellen. Dit overwigt noemen wij ook wel „autoriteit". Wordt dat vertrouwen geschokt of verzwakt, dan vermindert die zoo genaamde autoriteit. Ontbreekt dat vertrouwen, dan is er geen autoriteit. Vertrouwen is hier de spil, waarop alles draait. Want hier is spraak van volgen, van zich laten leiden, van vrijwillig volgen, vrijwillig zich laten leiden, omdat men vertrouwen stelt in den gids. Hier is erkenning van meerderheid, op vertrouwen gegrond. Gebruikt men hier het woord gezag, zegt men hier van iemand, dat hij gezag heeft, men bedoelt „erkend overwigt" als van den meerdere. Maar indien men dit laatste bedoelt, is het woord „gezag" verre van gelukkig gekozen. Het woord „autoriteit" verdient dan verre de voorkeur, omdat het kenmerkende van gezag in het minst niet in het erkend overwigt van den meerdere op het gebied van wetenschap of zedelijkheid aanwezig is. Bij gezag wordt niet naar vertrouwen gevraagd, bij autoriteit, erkend overwigt van den meerdere, is vertrouwen onmisbaar. — Ook op het gebied van de godsdienst komt dit gebruik van het woord „gezag" voor, waar het geheel onjuist is, daar namelijk, waar gezag wordt toegekend

aan hen, die men voor Godsgezanten houdt, aan hunne getuigenis of geschriften. Dan spreekt men van het goddelijk gezag, waarmede zij bekleed zijn, spraken of schreven. Heeft men hierbij een bevel of gebod in het oog, dan is het woord „gezag" goed gebruikt. Maar geldt het in het algemeen hunne leer, zonder dat er aan een bevel of gebod gedacht moet worden, dan is het woord „gezag" misplaatst; dan verdient het woord „autoriteit" de voorkeur. Hier vinden wij dan toch de autoriteit van den meerdere of hooger geplaatste, erkend op grond van het vertrouwen, dat in diens beter en dieper inzigt gesteld wordt.

Vragen wij nu, wat „gelooven op gezag" is, dan kunnen wij niet anders antwoorden dan: iets als waarheid erkennen in het vertrouwen, dat het dit verdient, en dat wel op bevel van een ander, namelijk op grond van dat bevel. Maar hier vinden wij het onvereenigbare vereenigd, een vertrouwen gekoesterd op grond van een bevel. Men kan zich niet op gezag van iemand gelukkig gevoelen of aan droefheid overgeven. Men kan niet op gezag van iemand een aangenaam of onaangenaam gevoel hebben. Men kan ook niet op gezag van iemand zijn vertrouwen aan iets schenken. In de werkelijkheid wordt geen vertrouwen op bevel gekoesterd, wel op grond van de eene of andere verzekering of verklaring, maar niet op grond van een bevel. Zoo wordt ook in de werkelijkheid niet „op gezag geloofd". Maar dit is ook niet de bedoeling van die uitdrukking, zal men zeggen. Men bedoelt met „gelooven op gezag" gelooven op grond van het vertrouwen, dat men in een ander als zegsman of in het zeggen van anderen stelt, gelooven derhalve op autoriteit van een ander, dien men voor een betrouwbaren zegsman houdt. Bedoelt men dit laatste, dan moet men zich niet bedienen van de uitdrukking „gelooven op gezag". Het is te betreuren, dat men het woord „gezag" ooit met het woord „gelooven" heeft verbonden en in plaats daarvan zich niet altijd van het

woord „autoriteit" heeft bediend. „Op autoriteit gelooven" is gelooven op het zeggen van iemand, welk zeggen, daar het met gelooven in verband wordt gebragt, volstrekt niet aan gebieden of bevelen mag doen denken. Men spreke van gezag, als het een bevel of gebod geldt, zooals men bijv. van het gezag van Jezus spreken kan, als Hij het een of ander aan zijn discipelen gebiedt, van het gezag van Mozes, wanneer hij als wetgever onder Israël optreedt. Maar bij „gelooven" komt geen gezag in aanmerking. Men bewere nu niet, dat het hier eene vrij onverschillige zaak geldt en dat wij kunnen voortgaan met te spreken van gelooven op gezag, indien wij slechts herinneren en blijven bedenken, dat er aan gelooven op autoriteit moet gedacht worden. Hier is willekeur in het spel en het misverstand niet te voorkomen. Iemand, die weigert op gezag te gelooven, verschijnt in een ander licht, dan iemand, die weigert op autoriteit te gelooven. Waar gezag optreedt, wordt gehoorzaamheid gevorderd, onderwerping in het volbrengen van hetgeen voorgeschreven wordt. Die weigert zich aan het gezag te onderwerpen is ongehoorzaam, wederspannig. Weigeren wij te gelooven op gezag, dan nemen wij de houding van wederspannigen aan, die zich verzetten, die nalaten te volbrengen wat hun bevolen wordt. Waar een zegsman optreedt, aan wien sommigen autoriteit toeschrijven, is de vraag, of anderen hem ook hun vertrouwen willen schenken, zoodat zij hem ook als hunnen zegsman volgen en zich ook door hem laten leiden. Weigeren zij dit, dan is hier toch geen ongehoorzaamheid, maar afwezigheid van dát vertrouwen aan de eene zijde, zonder hetwelk er ook geen autoriteit aan de andere zijde is; dan is hier geen wederspannigheid tegenover een bevel, maar alleen eene andere zienswijze of beschouwing, die geen grond doet vinden, om vertrouwen te schenken. Of dit laatste goedkeuring of afkeuring verdient, of het uit eene gezindheid voortkomt, die lofwaardig, dan wel be-

rispelijk is, doet thans niet ter zaak. De vraag is alleen, of iemand, die verklaart niet op gezag te willen gelooven, niet in een ander licht verschijnt, dan iemand, die verklaart niet op autoriteit te willen gelooven. Daar het antwoord eene toestemming zijn moet, besluiten wij te regt, dat de uitdrukking „op gezag gelooven", indien men er hetzelfde mede bedoelt als „op autoriteit gelooven", niet behoort toegelaten te worden, én omdat zij spreekt van iets, dat in de werkelijkheid niet bestaat, én omdat zij met de uitdrukking, voor welke men haar in de plaats stelt, volstrekt niet eensluidend is. Men heeft gezegd, dat hij, die op gezag gelooft, niet zelf gelooft, maar dat een ander gelooft in zijne plaats. Waarheid is, dat niemand ooit gelooft op gezag, maar dat wel menigeen gelooft op autoriteit; waarheid is ook, dat dan toch een ander nog niet geacht behoeft te worden in zijne plaats te gelooven. Want die op autoriteit gelooft, hij gelooft wel zelf, maar niet ten gevolge van een zelfstandig onderzoek der zaak, die het voorwerp van zijn geloof is, alleen op grond van het vertrouwen, dat hij in den zegsman stelt, in diens geloofwaardigheid, of zedelijke meerderheid, of dieper inzigt, of wat het ook zijn mag.

Tegen het gezegde kan niet met regt ingebragt worden, dat het gelooven op gezag zeer wel plaats kan vinden, daar wij er een voorbeeld van hebben in het Israëlitische volk, dat op het standpunt der wet op gezag heeft moeten gelooven. Op het wettelijk standpunt, zoo heeft men zich laten hooren, gebiedt de wetgever en gelooft en handelt het volk op zijn gezag, waarom Paulus de wet een tuchtmeester noemt, daar zij gedurende den nog onmondigen toestand van het menschelijk geslacht het middel was, om den mensch in zijn geloof en wandel te besturen. Mozes zelf beschouwde dit standpunt als voorbijgaande en uitte den wensch, dat al het volk profeten mogt zijn en dus het autoriteitsgeloof eens afgeschaft mogt worden. De mensch,

zoo beweert men, moet, zoolang hij onvermogend is om vrij en zelfstandig de waarheid te erkennen, op uiterlijk gezag gelooven. Aan die behoefte beantwoordt het standpunt van het Oude Verbond. Uit den toestand van onmondigheid, waarin de mensch zich onder de heerschappij der zonde bevindt, ontstaat de noodzakelijkheid, dat hem, bij gebrek aan innerlijk licht, de waarheid uitwendig voorgehouden worde; dat hij, als onvermogend om zelf te weten en te zien, de waarheid aanschouwe door de oogen van anderen, die hooger staan dan hij. Dit zou, naar men meent, zeer eigenaardig vergeleken zijn met het gebruik van een bril, dien de kortzigtige noodig heeft, om goed te kunnen lezen. Heeft de mensch in den staat van geestelijke kortzigtigheid een leidsman noodig, door wiens oogen hij het licht der waarheid aanschouwt, gelijk de kortzigtige een bril noodig heeft, in deze zijne behoefte is voorzien door de Mozaïsche inrigting, als welke in haar geheel betrekking had op het menschdom in den staat van onmondigheid, waarin op uiterlijk gezag beleden en opgevolgd moest worden wat nog niet het natuurlijk eigendom van den mensch geworden was. Het Mozaïsme stelt men daarom voor als de godsdienst van het uiterlijk gezag, door Paulus een verbond der letter genoemd als eene godsdienstinrigting, die door het uitwendig gezag eener geschreven letter de waarheid tot den mensch brengt. Dienvolgens wordt het standpunt der wet beschreven als van dien aard, dat de onmondige er door de oogen van zijne leidslieden ziet, en zonder eigene overtuiging nog op uiterlijk gezag handelt. Tegenover het Oude Verbond, als de godsdienst van het uitwendig gezag, wordt dan het Nieuwe Verbond geplaatst als de godsdienst der vrijheid en zelfstandigheid, waarbij men de waarheid gelooft, omdat men de waarheid inziet.

Moest dit alles nu toegestemd worden, dan zouden wij geen regt hebben tot de bewering, dat het onmogelijk is,

op gezag te gelooven. De gegeven voorstelling van het onderscheid tusschen het standpunt der wet en des Evangelies, tusschen het Oude en Nieuwe Verbond, als tusschen de godsdienst van het autoriteitsgeloof en de godsdienst der vrijheid en zelfstandigheid, is echter verre van juist. Onder het Oude Verbond heerschte zonder twijfel het beginsel van gezag; want de wet stond daar op den voorgrond. De wet schreef echter niet voor wat men „gelooven", maar wat men „doen" moest. Had men zich aan het gezag der wet te onderwerpen, het was om haar te gehoorzamen, om te doen wat door God geboden was. Van een „belijden" van eenige waarheid op gezag der wet, van een bestuurd worden der menschen in hun „geloof" door de wet, was volstrekt geen spraak. De wet kwam de kortzigtigheid der menschen ook niet te hulp, zooals een bril het doet. Een bril toch stelt den kortzigtigen mensch in staat, om zelf te zien, beter te zien, dan hij zonder den bril zien zou, stelt hem in staat, om uit zijne eigene oogen te zien, zoodat het zien door een bril ook nooit vergeleken mag worden met het zien door de oogen van anderen. Dit laatste noemen wij het zien door eens anders bril. De wet was niet iets, waardoor de waarheid, welke geloofd worden moest, door „uitwendig" gezag tot den mensch werd gebragt. De wet gebood: „doe dat en gij zult leven". Zij onderstelde daarbij het geloof, zonder hetwelk men zeker tot dat doen nooit zou komen. Maar het was onder het Oude Verbond en op het standpunt der wet volstrekt de vraag niet, of men de waarheid vrij en zelfstandig erkende, dan of men haar door de oogen van anderen zag. Niet op het „gelooven", maar op het „handelen", op het gehoorzamen aan voorschriften kwam het aan. Wet en Evangelie staan dan ook niet tegenover elkander als autoriteitsgeloof en zelfstandig inzigt. De tegenstelling is veel meer, geregtvaardigd worden voor God door eigen verdienste en geregtvaardigd worden voor God door

Gods genade. Wil men de bedeeling der wet vergelijken met een bril voor kortzigtigen, men doe het niet, om daar mede te kennen te geven, dat zij, die onder de wet leefden, door de oogen van anderen zagen, maar om er mede te zeggen, dat zij de oogen verhelderde. Want „door de wet is de kennis der zonde". Door de wet moest men tot zelfkennis komen, tot kennis van de overtredingen, waaraan men zich schuldig had gemaakt, tot kennis van den zondigen toestand, waarin men zich bevond, en zoo tot inzigt van de behoefte, die men had aan verlossing. Gelijk Mozes, toen hij wenschte, dat al het volk profeten zijn mogt, niet aan „autoriteitsgeloof" dacht, veeleer den wensch uitsprak, dat allen, door den Heiligen Geest geleid, als geestelijk gezinden spreken en handelen mogten, zoo dacht Paulus geenszins aan autoriteitsgeloof, toen hij de wet voorstelde als een paedagoog of opvoeder van onmondige kinderen, maar aan de voorbereidende en opleidende werking der wet, als die gebood en verbood, onder de tucht hield en gehoorzaamheid leerde, den toekomstigen erfgenaam gedurende eenigen tijd in een staat van dienstbaarheid hield, opdat hij later voor den toestand van volwassen zoon des huizes geschikt zou zijn. De tegenstelling van wet en Evangelie wordt ook niet geheel juist beschreven, als men zegt, dat zij de tegenstelling is van gezag en vrijheid. Was het onder de wet regtvaardiging voor God door verdienste en is het onder het Evangelie regtvaardiging voor God uit genade; het was onder de wet regtvaardiging door vervulling van de wet en het is onder het Evangelie regtvaardiging door het geloof, niet door het geloof aan de waarheid op grond van zelfstandig inzigt, nadat het vroeger geweest was geloof op gezag, maar door het geloof in Jezus Christus. Onder de wet was het: alles door eigen verdienste, niets door genade. Onder het Evangelie is het: niets door eigen verdienste, alles door genade. Waarheid blijft, dat men onder het Oude Verbond evenmin „op ge-

zag" te gelooven had, als onder het Nieuwe. Waarheid blijft ook, dat men onder het Nieuwe Verbond zich evenzeer als onder het Oude aan een gezag te onderwerpen heeft, dan namelijk, wanneer men met Gods geboden heeft te doen, waar het derhalve op het volbrengen van het gebodene aankomt.

Overigens moet nog herinnerd worden, dat wij hier niet van uiterlijk of uitwendig gezag behoeven te spreken, daar er geen ander dan een zoogenaamd uiterlijk of uitwendig gezag bestaat. Inwendig of zedelijk gezag is niet gezag, maar het overwigt, waarvan wij vroeger spraken en dat zich alleen daar laat gelden, waar vertrouwen wordt gevonden. Bovendien moet nog gewezen worden op het woordenspel, waarvan men zich somtijds bedient, als men zegt, dat men van geen ander gezag dan van dat der waarheid wil hooren. De waarheid is afkeerig van alle gezag. Zij is veel te geestelijk, dan dat zij zich door een bevel ingang zou zoeken te verschaffen. Zij wil alleen heerschen door den indruk, dien zij maakt. De waarheid wil erkend worden, niet omdat eenig gebod hare erkenning voorschrijft, maar omdat men van haar als waarheid overtuigd wordt. Geen ander gezag dan dat der waarheid, dat is in het geheel geen gezag. Maar in het geheel geen gezag, dat zou de ontkenning zijn van elk regt om te gebieden, van elk regt om gehoorzaamheid op het gebied van het doen te eischen. Zij, die aan God gelooven, moeten altijd het gezag van God blijven erkennen, het gezag van Gods geboden, waaraan de mensch zich moet onderwerpen, en voorts, of liever ten gevolge daarvan, het gezag van de over hem gestelde magten. Maar waar het op gelooven aankomt, daar moge men deze of gene autoriteit erkennen, een gezag, waarvoor men zich dienstvaardig zou buigen, kan er niet in aanmerking komen.

3. Meermalen heeft men met groote minachting over autoriteitsgeloof gesproken, meermalen ook, althans in zake

van godsdienst, het als pligt beschouwd. Met betrekking tot het geloof aan God kan er geen plaats voor ingeruimd worden. Gelooven wij iets op autoriteit van iemand, dan beschouwen wij hem, op wiens autoriteit wij gelooven, als borg voor het regt tot dat gelooven. Hij, die de zegsman is, waarborgt ons in onze schatting het bestaan van een voldoenden grond voor ons geloof. Gelooven wij nu op iemands autoriteit, dat God bestaat, wij beschouwen dan zeker onzen zegsman als genoegzaam ingelicht op dit punt. Gelooft hij aan God op voor hem voldoende gronden, wij moeten dan die gronden zoeken te leeren kennen, om tot een zelfstandig geloof te komen, in plaats van ons met een geloof op autoriteit te vergenoegen. Weet onze zegsman, dat God bestaat, hij brenge ook ons tot het weten van hetgeen hij aangaande God weet. Maar waar zulk een zegsman te vinden? Men zal ons wijzen op onzen Heer Jezus Christus, die, als Gods mensch geworden Zoon op aarde verschenen, beter dan eenig ander Godsgezant in staat is geweest, om ons God te doen kennen. Laat ons echter niet voorbijzien, dat wij, om onzen Heer Jezus Christus voor Gods mensch geworden Zoon te kunnen houden, vooraf reeds aan God gelooven moeten. Iemand, die niet gelooft aan het bestaan van een persoonlijken God, zal Jezus niet voor Gods mensch geworden Zoon erkennen. Of zal men hem daartoe kunnen bewegen door hem te wijzen op de ligchamelijke opstanding van Jezus uit het graf, den derden dag na zijnen dood aan het kruis? Alsof iemand aan een wonder zal gelooven, indien hij niet aan Gods bestaan gelooft! Alsof het genoeg was, aan Gods bestaan te gelooven, om een wonder voor een historisch feit te houden! Alsof hiertoe nog niet iets meer noodig was, namelijk het geloof aan zulk eene voortdurende betrekking van God tot het Heelal, dat er plaats open blijft voor de werking van eene andere dan eene natuurlijke, namelijk van eene bovennatuurlijke, oorzaak op het gebied der natuur en der ge-

schiedenis. Bij eenig nadenken moet vóór ieder duidelijk worden, dat de eisch, om op autoriteit van Jezus aan het bestaan van God te gelooven, niets anders is dan de eisch, om te gelooven, dat Jezus Gods mensch geworden Zoon is, de eisch alzoo, om te gelooven, dat God bestaat. Hetzelfde geldt van een beroep op de autoriteit van de Heilige Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds, meer bepaald op de autoriteit van hen, die volgens de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds van God getuigd hebben. De vraag blijft toch, of zij datgene, wat zij aangaande God gepredikt hebben, te regt hebben gepredikt; of datgene, wat in de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds aangaande God geleerd wordt, te regt geleerd is. Vraagt men, of dit dan niet vast staat, daar wij aan de Theopneustie van die Schriften of aan de inspiratie van de schrijvers des Ouden en Nieuwen Verbonds gelooven moeten, zij, die dit vragen, hebben tot antwoord de vraag te verwachten, of dan iemand, die niet aan God gelooft, wel aan die Theopneustie of inspiratie gelooven zal; of het geloof aan de Theopneustie van die Schriften of aan de inspiratie van die schrijvers niet reeds het geloof aan God onderstelt. Het is duidelijk, dat niemand werkelijk aan God gelooft op de autoriteit van de Heilige Schriften. Voor het geloof aan God is geen autoriteit bekend.

4. Zoo getuigt het dan van gebrek aan nadenken, hen, die niet op iemands autoriteit aan God gelooven willen, óf van scepticisme óf van ongeloof te beschuldigen. Scepticisme is de zucht om te twijfelen, ook daar, waar geen regt tot twijfelen bestaat. Hoe kan daarvan hier spraak zijn, waar niet getwijfeld wordt aan Gods bestaan ook tegenover de meest voldoende regtvaardiging van het geloof aan God; maar waar met betrekking tot dat geloof wordt aangetoond, dat er geen autoriteit voor is aantewijzen? Het vragen naar den laatsten grond van alle stellingen, ook van de stelling God bestaat, komt niet uit twijfelzucht voort, maar —

uit waarheidsliefde. Het is verre te verkiezen boven de geestelijke of liever geestelooze traagheid en werkeloosheid van hen, die zich met een beroep op eene denkbeeldige autoriteit vergenoegen, of voor een gezag, dat zij ten laatste zelven willen uitoefenen, zeggen te buigen. Wat de beschuldiging van ongeloof aangaat, deze is alleen daar op hare plaats, waar de pligt om te gelooven boven alle bedenking verheven, de geneigdheid om te gelooven daarentegen zeer verre is. Weigert nu iemand aan God te gelooven op autoriteit van een ander, maar eischt hij regtvaardiging van dat geloof op voor hem voldoenden grond, hij toont een juist begrip van geloof te hebben en het gelooven, bepaald het geloof aan God, voor eene zaak van den hoogsten ernst te houden.

De Leer van God eischt een vrij en zelfstandig onderzoek, waarvoor de geloovige Christen niet bevreesd behoeft te zijn en waaraàn allerminst de Christelijke Godgeleerde zich mag onttrekken. De geloovige Christen moet ook zóóveel vertrouwen op de deugdelijkheid der gronden van het geloof aan God hebben, dat hij een telkens vernieuwd onderzoek naar hetgeen wij aangaande God behooren te gelooven voor hoogst wenschelijk houdt. De Christelijke Godgeleerde moet in de eerste plaats zichzelven geroepen achten, om hetgeen wij aangaande God te gelooven hebben in het helderst licht te plaatsen. Is het geloof aan God voor ons het belangrijkste, dat zich laat denken, omdat het alles beheerscht, wij wenschen het regt daartoe dan ook vooral door den Christelijken Godgeleerde aan een allernaauwkeurigst onderzoek onderworpen te zien, aan een onderzoek, dat bij voortduring onvermijdelijk blijft, omdat het geloof aan God bij voortduring door velen als geheel ongegrond wordt bestreden en verworpen.

---

§ 3.

Belangrijkheid van de Godsleer. Verband tusschen hetgeen men al of niet aangaande God gelooft en de wereldbeschouwing, die men huldigt, tusschen onze wereldbeschouwing en onze godsdienst. De godsdienst wordt door de wereldbeschouwing bepaald en de wereldbeschouwing door de godsleer. Tweeërlei wereldbeschouwing, de naturalistische en de supranaturalistische. Alleen met de laatste kan het Christendom vrede houden, niet met de eerste, door welke het even als de godsdienst in het algemeen buitengesloten wordt.

Niets overtreft de Godsleer in belangrijkheid. De meest gewigtige levensvragen staan met haar in betrekking, kunnen niet, zonder dat zij haren invloed uitoefent, beantwoord worden. De Godsleer behandelt niet slechts eene zeer belangrijke tijdvraag, maar de in belangrijkheid alles overtreffende levensvraag. Niets toch gaat voor den mensch in belangrijkheid boven de godsdienst en de van haar onafscheidelijke zedelijkheid. De godsdienst en de daarmede verbonden zedelijkheid hebben bij het antwoord op de vraag, wat wij aangaande God te gelooven hebben, het grootste

belang. Voor de godsdienst, bepaald voor het Christendom, is het niet genoeg, het bestaan van een persoonlijken God te erkennen. De godsdienst, bepaald het Christendom, eischt de erkenning van een persoonlijken God, die van het Heelal onderscheiden, boven het Heelal verheven, tot het Heelal in voortdurende betrekking staat, eischt alzoo eene wereldbeschouwing, waaraan die erkenning ten grondslag ligt. Er is slechts tweeërlei wereldbeschouwing, hoe menigvuldig ook de zienswijzen zijn mogen aangaande de wereldverschijnselen, hun onderling verband en hun laatsten grond of hunne laatste oorzaak. Hoe men ook over de wereldverschijnselen moge denken, men heeft óf eene naturalistische óf eene supranaturalistische wereldbeschouwing, die bepaald wordt door hetgeen men al of niet aangaande God gelooft en die op hare beurt weder bepaalt, in hoeverre plaats aan godsdienst in het algemeen, aan het Christendom in het bijzonder ingeruimd worden kan. Onze wereldbeschouwing en derhalve ook onze godsdienst hangt af van het antwoord, dat wij geven op de vraag, of wij al dan niet gelooven aan een Hoogste Wezen, onderscheiden van de stof, of van de Natuur, of van het Heelal, en of wij, zoo wij aan het bestaan van een Hoogste Wezen en dan wel als persoonlijk bestaande gelooven, ook eene voortdurende betrekking tusschen het Hoogste Wezen en het Heelal aannemen, zeer bepaald ook, of wij al dan niet zijn transscendent bestaan boven het Heelal, nevens zijn immanent werken in het Heelal, erkennen.

1. Wanneer wij zeggen, dat de Godsleer door niets in belangrijkheid overtroffen wordt, schijnen wij ons te moe-

ten voorbereiden op de tegenspraak van hen, die het bestaan van eenen persoonlijken God ontkennen. Zij zullen immers aan de Godsleer geen waarde hechten, daar zij niet aan God gelooven. Hierop moeten wij echter antwoorden, dat zij, die niet aan God gelooven, redenen moeten kunnen opgeven, waarom zij weigeren, een persoonlijken God te erkennen. Moeten zij, die eenen persoonlijken God belijden, hun geloof aan God kunnen regtvaardigen, zij, die weigeren aan God te gelooven, moeten toch ook op de regtvaardiging van dit hun ongeloof bedacht zijn. Indien God eens werkelijk bestond, eens werkelijk als het Hoogste Wezen, boven het Heelal verheven, tot het Heelal, tot de wereld, ook de menschenwereld, in voortdurende betrekking stond, eens werkelijk de Schepper van alles, de Onderhouder en Bestuurder van alle dingen, ook de hoogste zedelijke Wetgever en Regter was!.. Zij, die hiervan niet willen hooren, hebben er toch belang bij, dat zij hun regt kunnen aantoonen, om het als geheel zonder grond van zich te wijzen. Niet dat God bestaat, maar dat God niet bestaat, is iets, waarop het voor hen boven alles aankomt, boven alles, omdat, indien God bestaat, niets boven Hem gaat, en zij, die het bestaan van God ontkennen, eene ontzettende beschaming te gemoet gaan, indien ten laatste blijkt, dat zij hebben ontkend en bestreden wat zij hadden moeten gelooven en belijden. Gelooft men, dat God bestaat, dan is men natuurlijk terstond bereid, om de hooge belangrijkheid der Godsleer te erkennen, en wel in dezen zin, dat men, wat de belangrijkheid betreft, niets boven haar plaatst. De belangrijkste vragen van het huiselijke, maatschappelijke, staatkundige leven staan in verband met de godsdienst en de van haar onafscheidelijke zedelijkheid. Wat het huisgezin, wat de maatschappij, wat den staat het dierbaarst is en zijn moet, wat met hunne teederste en heiligste belangen in het naauwste verband staat, het gaat niet buiten de gods-

dienst en de zedelijkheid om. Beweren sommigen, dat er eene onafhankelijke zedeleer en derhalve ook eene onafhankelijke zedelijkheid bestaat, dat is eene zedeleer, eene zedelijkheid, die niet met godsdienst in verband staat, dit zou dan eene zedeleer en eene zedelijkheid moeten zijn, onderscheiden van die zedeleer en die zedelijkheid, die van elke godsdienst onafscheidelijk is. Geven wij voor een oogenblik de stelling toe, dat er zedelijkheid en zedeleer zonder godsdienst bestaan kan, wij moeten de stelling blijven handhaven, dat er geen godsdienst bestaan kan zonder zedelijkheid en zonder zedeleer, tenzij de godsdienst zelf onzedelijk, de Godheid zelve onzedelijk is, in welk geval het onzedelijke zedelijk wordt, dat is, het door ons voor onzedelijk gehoudene geacht worden moet zedelijk te zijn. Geen godsdienst zonder zedelijkheid, indien namelijk godsdienst, hoe ook nader te beschrijven, toch altijd zijn moet vereering van eene Godheid of van Godheden, eene vereering, die niet te denken is zonder het zich voegen of schikken, in welk opzigt ook, naar den wil of het goedvinden van die Godheid of die Godheden, het zich op eene of andere wijze gedragen naar hetgeen men acht met den wil of de begeerte der Godheid overeentekomen. Een minimum van zedelijkheid komt altijd bij de godsdienst. Maar welk minimum van zedelijkheid men overhoudt, als men de godsdienst buitensluit, is tot heden niet duidelijk geworden, indien althans zedelijkheid niet gedacht wordt zonder hetgeen daarvan niet gescheiden kan worden, alzoo niet gedacht wordt zonder eene zedewet, gegeven door eene hoogere dan menschelijke magt, door eenen zedelijken wetgever, die boven de menschenwereld staat, en niet zonder eene vrijwillige onderwerping van zichzelven aan die zedewet, met voortdurende verloochening van zichzelven uit liefde, niet tot die zedewet, — want eene zedewet is geen voorwerp van liefde voor ons, — maar tot den zedelijken wetgever, die in die zedewet zijnen wil

heeft bekend gemaakt. Het zich gedragen naar de zedewet is niets anders, dan het zich voegen naar den zedelijken wetgever, is niets anders, dan een dienen van den zedelijken wetgever, is niets anders dan een onmisbaar bestanddeel van godsdienst en niet anders dan als zoodanig te denken. Waarheid is, dat de zedelijkheid, die niets met de godsdienst heeft uittestaan, evenmin zedelijkheid verdient genoemd te worden, als een godsdienst, die niet noodzakelijk met zedelijkheid gepaard gaat, den naam van godsdienst verdient te dragen. Die deze twee van elkander scheidt doodt ze beiden te gelijk.

2. Niets heeft bij de Godsleer grooter belang dan de godsdienst. Als wij van godsdienst spreken hebben wij aan Godsvereering te denken, in welke Godsvereering zich eene uitwendige en eene inwendige zijde onderscheiden laat. De uitwendige Godsvereering is wat men noemen kan de godsdienstvorm. De inwendige Godsvereering is wat wij noemen kunnen het leven in gemeenschap met God, het bij voortduring in persoonlijke betrekking tot God zich bewegen naar zijnen wil, tot zijne verheerlijking, uit liefde tot Hem. De vraag is nu niet, of bij al wat godsdienst genoemd wordt — onder anderen in de niet-monotheistische godsdiensten — deze beide zijden gelijkelijk voorkomen. Wij plaatsen alle godsdiensten ook niet op ééne lijn. De bedoeling is, dat waar de godsdienst het zuiverst voorkomt, de Godsvereering niet alleen eene uitwendige is, niet alleen in een bepaalden vorm naar buiten zich openbaart, maar ook iets inwendigs is, eene vrijwillige toewijding van zichzelven aan God, een leven met God ten gevolge van een vrijwillig zich in betrekking stellen met Hem, een leven der liefde. Godsdienst nu, vereering van God in den genoemden zin, onderstelt 1° een onderscheid tusschen den mensch, bij wien de godsdienst gevonden wordt, en God, tot wien hij zich in godsdienstige betrekking heeft geplaatst; 2° eene betrekking tusschen God en

den mensch, en, daar de mensch een deel is van de wereld of van het Heelal, ook eene betrekking — maar derhalve ook een onderscheid — tusschen God en de wereld of het Heelal. Hiermede is echter nog niet alles gezegd. Wat het eerste betreft, moet herinnerd worden, dat, indien de godsdienst een onderscheid tusschen den mensch en God onderstelt, dit onderscheid zeker niet hierin bestaat, dat de mensch wel als persoon optreedt, God daarentegen niet als persoonlijk bestaande in aanmerking zou komen. Integendeel eischt de godsdienst juist de erkenning van God als persoon, gelijk dan ook in de niet-monotheistische godsdiensten de behoefte aan de vereering van personen, van als personen gedachte objecten van vereering, zich ondubbelzinnig vertoont. Ook waar in de niet-monotheistische godsdiensten „iets" godsdienstig vereerd wordt, wordt het toch als „iemand" vereerd. De behoefte aan personificatie blijkt onbedwingbaar te zijn. Onderstelt dan de godsdienst een onderscheid tusschen den mensch en God, het is het onderscheid tusschen den zich van zichzelven bewusten mensch en den zich van zichzelven bewusten God, het onderscheid tusschen den mensch, die God liefheeft en aanbidt, en God, die het hoogste voorwerp van des menschen liefde, het heiligste voorwerp van des menschen aanbidding is. Wat het tweede betreft, de betrekking tusschen God en de wereld of het Heelal, die door de godsdienst ondersteld wordt, sluit de gedachte buiten aan eene identiteit van God en wereld of van God en Heelal, omdat, indien God en wereld, of God en Heelal, niet werkelijk onderscheiden waren, niet als werkelijk van elkander onderscheiden gedacht moesten worden, de mensch ten laatste ook niet werkelijk van God onderscheiden zou zijn, of ten laatste ook niet werkelijk als van God onderderscheiden gedacht zou kunnen worden, tenzij dan zoo als het gedeelte onderscheiden is van het geheel. Maar indien het onderscheid tusschen God en mensch hierin

bestond, dat God het geheel en de mensch een gedeelte van dat geheel was, dan zou er geen spraak kunnen zijn van die betrekking, welke door de godsdienst ondersteld wordt, daar de door de godsdienst onderstelde betrekking tusschen God en mensch geen andere is dan die tusschen twee van elkander werkelijk onderscheiden persoonlijkheden, van welke de eene, de mensch, de andere, God, als het Hoogste Wezen vereert, liefheeft, aanbidt. De betrekking tusschen God en de wereld (of het Heelal) mag hier niet zonder het onderscheid tusschen God en de wereld (of het Heelal) gedacht worden. Het onderscheid tusschen den mensch en God — en derhalve tusschen de wereld en God — moet hier worden vastgehouden, juist om plaats voor de gedachte aan die betrekking open te laten. De betrekking sluit het onderscheid in zich; het onderscheid maakt de betrekking mogelijk.

Zoo is het dan met het oog op de godsdienst in het algemeen van het hoogste belang, dat wij ingelicht worden aangaande hetgeen wij omtrent God te gelooven hebben. Bestaat God niet persoonlijk, dat wil zeggen, is er geen God, dan behoeft er ook geen godsdienst te zijn, dan is godsdienst dwaasheid. Staat God in geenerlei betrekking tot het Heelal, of de wereld, zoodat Hij er van afgescheiden is, dan kan de godsdienst als iets geheel overtolligs beschouwd worden. Is God niet werkelijk onderscheiden van het Heelal of van de wereld, maar daarmede identisch, dan vereeren wij, die een gedeelte van het Heelal of van de wereld zijn, mede onszelven, wanneer wij God vereeren, en gaat de godsdienst ongemerkt in zelfvergoding over. Ons aanbidden van God (het geheel) is dan, daar wij een deel van het geheel zijn, gedeeltelijk zelfaanbidding.

Het is inzonderheid het Christendom, dat het hoogste belang heeft bij het onderzoek naar hetgeen in deze zaak als waarheid erkend moet worden. Volstrekt noodzakelijk, geheel en al onmisbaar, is toch voor het Chris-

tendom de erkenning niet alleen van eenen persoonlijken God, maar ook van eene voortdurende betrekking tusschen God en de wereld of het Heelal, en wel van zulk eene betrekking, waarin God als transscendent boven het Heelal bestaande en immanent in het Heelal werkende gedacht wordt. Men zie toch niet voorbij, dat het Christendom geenszins hetzelfde blijft, indien het Jezus voorstelt als mensch, ons in alles gelijk, volstrekt niets uitgezonderd, in plaats van Hem te prediken als den mensch geworden Zoon van God, aan God den Vader gelijk, in zooverre Hij de Zoon van God is, ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, in zooverre Hij mensch was; dat het Christendom geenszins hetzelfde blijft, indien het Jezus voorstelt als wel aan het kruis gestorven, maar daarna niet ligchamelijk opgestaan uit den dood, in plaats van Hem te belijden als die, na den kruisdood gestorven te zijn, door God opgewekt is ten derden dage, zoodat Hij ligchamelijk uit het graf is verrezen; dat het Christendom geenszins hetzelfde blijft, indien het Jezus voorstelt als iemand, die in éénen adem genoemd kan worden met Mozes, Confucius, den Boeddha Sakja Moeni, Socrates, in plaats van Hem voortestellen als die, zonder wederga in de wereldgeschiedenis, de eenige Middelaar Gods en der menschen is, de eenige Behouder van verloren zondaars, de eenige Heiland der wereld, het verheerlijkte Hoofd zijner Gemeente, in voortdurende persoonlijke betrekking tot haar staande als haar Heer, in één woord als Gods grootste liefdegeschenk en genadeblijk aan de zondige en door de zonde verloren menschenwereld. Stelt men Jezus voor als mensch, ons in alles gelijk, uit Jozef en Maria geboren, wel als een bij uitnemendheid godvruchtig mensch, maar toch altijd als niets meer dan een mensch; laat men in zijne levensgeschiedenis geen enkel wonder toe, niets dan wat uit natuurlijke oorzaken kan of moet verklaard worden; het Evangelie, waaraan de Christelijke Kerk haar

ontstaan te danken heeft, verliest zijnen kenmerkenden inhoud. Er blijft geen plaats over voor de verkondiging, dat God zijnen eengeboren Zoon uit genade in de wereld gezonden heeft om zondaren te behouden, dat Jezus als Gods mensch geworden Zoon de Christus, de door Gods profeten beloofde Heilaanbrenger is, zonder wiens tusschenkomst niemand aan het eeuwig verderf kan ontkomen; van wien men gelooven moet, dat Hij om onze zonden is gestorven en om onze regtvaardiging is opgewekt; in wien wij moeten gelooven, d. i. dien wij moeten aannemen en aan wien wij ons moeten overgeven, om de vergeving van onze zonden te hebben, alzoo met God verzoend te worden en als regtvaardigen voor God te kunnen verschijnen... Er blijft geen plaats over voor de verkondiging van de blijde boodschap des heils, van Gods genade in Jezus Christus, van de hoop der eeuwige heerlijkheid door het geloof in Hem, indien Jezus niet wordt erkend voor Gods eengeboren Zoon, als mensch uit de maagd Maria te Bethlehem geboren, na zijnen kruisdood ligchamelijk uit het graf opgestaan. Het Evangelie van „Gods genade in Jezus Christus" ontvalt ons, indien het wonder in den persoon en de levensgeschiedenis van Jezus Christus niet als historisch feit mag erkend worden. Maar het wonder in den persoon en de levensgeschiedenis van Jezus Christus mag niet als historisch feit erkend worden, indien al wat op het gebied der natuur en der geschiedenis, al wat in de wereld, al wat in het Heelal plaats gevonden heeft, alleen uit natuurlijke oorzaken moet verklaard worden; indien wij nergens de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak mogen onderstellen of in rekening brengen. Dit laatste mag zeker niet, indien er óf geen persoonlijke God bestaat, óf, zoo Hij bestaat, dan toch niet mag worden geloofd aan eene betrekking tusschen Hem en het Heelal, die plaats open zou laten voor het wonder, dat is, voor de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak in de wereld, nevens

of tusschen de zoogenaamde natuurlijke oorzaken. Alles hangt hier af van het antwoord op de vraag, niet alleen, of wij al dan niet aan een persoonlijken God mogen gelooven, maar ook, of wij al dan niet gelooven mogen, dat Hij van het heelal onderscheiden, boven het heelal verheven, in voortdurende betrekking tot het heelal staat. Zoo komt het hier dan aan op hetgeen wij gewoon zijn onze „wereldbeschouwing" te noemen, op onze wereldbeschouwing, die met ons geloof aan God in het naauwste verband staat, die door ons geloof aan God beheerscht wordt. Er is eene wereldbeschouwing, die voor godsdienst slechts tot op zekere hoogte plaats open laat, voor het Christendom daarentegen in het geheel geen plaats overlaat, gelijk er eene andere is, die voor godsdienst, zooals wij die waarlijk noodig hebben, in het algemeen en voor het Christendom in het bijzonder onmisbaar moet worden genoemd. De vraag is, welke van die twee gehuldigd, welke verworpen worden moet.

3. Er is slechts tweeërlei wereldbeschouwing. Het is duidelijk, dat wij hier niet van de physische, maar van de daarvan wel te onderscheiden speculatieve wereldbeschouwing spreken. Gebruikt men het woord wereldbeschouwing in den ruimsten zin, ook dan kan men zeggen, dat zij tweeërlei is, die namelijk, waarbij men het oog heeft op de inrigting van de natuur of den bouw van het heelal, voor zoover de natuurwetenschap er onderzoek naar doet, en die, waarbij men het oog heeft op het verband tusschen de wereldverschijnselen onderling en den laatsten grond of de laatste oorzaak van dat verband. De eerste kan men de physische wereldbeschouwing noemen, omdat zij de inrigting van het heelal uit een natuurwetenschappelijk oogpunt beschrijft. De laatste kan men de speculatieve noemen, omdat men zich, bij het antwoorden op de vraag naar den grond of de oorzaak van het verband der wereldverschijnselen, op het gebied der bespiegeling beweegt.

In de physische wereldbeschouwing hebben wij de oude van de nieuwe, de vóór-Copernicaansche van de Copernicaansche te onderscheiden. De eerstgenoemde heeft de natuurwetenschap tegen zich, de laatste wordt bij voortduring door het natuurwetenschappelijk onderzoek bevestigd. Onafhankelijk van haar is de wereldbeschouwing, die wij, om haar van de physische te onderscheiden, de speculatieve mogen noemen, d. i. de denkwijze over den laatsten grond van het verband der wereldverschijnselen; de wereldbeschouwing, van welke wij gezegd hebben, dat zij tweeërlei is, naturalistisch of supranaturalistisch, en over welke wij nu uitsluitend hebben te handelen.

Het woord „wereldbeschouwing", dat eigenlijk in de eerste plaats aan het beschouwen van de wereld zelf als daad of werkzaamheid doet denken, wordt doorgaans gebezigd, om eene bepaalde denk- of zienswijze aanteduiden over de wereldverschijnselen in hun onderling verband en in hunne betrekking tot een laatsten grond of eene laatste oorzaak beschouwd. Tegen dit gebruik van het woord laat zich evenmin met regt eenig bezwaar inbrengen, als tegen het gebruik van het woord „levensbeschouwing" voor eene bepaalde denk- of zienswijze aangaande het leven. Wereldbeschouwing is dan de vrucht eener denkende beschouwing van de wereld, de slotsom of het resultaat van een dieper doordenken over den laatsten grond of de laatste oorzaak van het verband der wereldverschijnselen. De wereld is hier meer dan de natuur, gelijk wij ook doorgaans het begrip „wereld" voor ruimer dan het begrip „natuur" houden, zoodat wereldbeschouwing niet met natuurbeschouwing verward moet worden. De wereld is hier niet een gedeelte van hetgeen wij als het heelal denken, maar het Heelal zelf, het geheel, waartoe de menschenwereld behoort, waartoe onze aarde behoort, waartoe ons zonnestelsel behoort, waartoe de sterrenhemel behoort, het Heelal, niet slechts zooals het heden is, maar ook, zooals het

vroeger was, of langzamerhand geworden en in zijnen tegenwoordigen toestand gekomen is. Bij de wereldbeschouwing wordt al wat zich aan den denkenden beschouwer van het heelal voordoet in rekening gebragt, alles wat tot het gebied der natuur en der geschiedenis, tot het gebied van de stof en van den geest behoort. Nemen wij eene ontelbare menigte verschijnselen in de wereld waar, wij onderzoeken, óf zij, en op welke wijze dan, met elkander in verband staan. Dit is ons echter niet genoeg. Het is ons bij onze wereldbeschouwing vooral om den grond of de oorzaak van dat verband te doen, om de verklaring van het geheel, om den sleutel, waardoor wij de deur openen tot de ontdekking van het wereldgeheim. Wachtte ieder nu met het doen van eenige uitspraak over het verband van al de verschijnselen, totdat hij het verband van alle verschijnselen werkelijk kende, d. i. totdat hij wist, in welk verband zij tot elkander staan, en bovendien, totdat hij den laatsten grond of de laatste oorzaak van dat verband kende, d. i. totdat hij wist, welke de laatste grond of laatste oorzaak is, niemand zou eene bepaalde denkwijze over den grond van het verband der wereldverschijnselen kunnen hebben. Hoeveel men toch van het natuurlijk verband der wereldverschijnselen te weten is gekomen, veel is er, dat men nog niet weet. Aangaande den laatsten grond of de laatste oorzaak weet niemand onder ons iets. Dit verhindert echter niemand, iets aangaande dien laatsten grond of die laatste oorzaak te vermoeden, of te onderstellen, of ook te gelooven; met andere woorden, dit verhindert niemand, eene „wereldbeschouwing" te hebben, of eene bepaalde denkwijze over den grond van het verband der wereldverschijnselen. De denkwijze, die men toegedaan is, aangaande den grond van het verband der wereldverschijnselen, is bij niemand het zuivere resultaat van hetgeen hij te weten is gekomen, of van hetgeen tot den inhoud der menschelijke kennis behoort. Het is óf

mede een gevolg van een bepaald geloof aangaande eene laatste oorzaak, óf, wanneer men dat bepaalde geloof verwerpt, gegrond op een vermoeden of op eene onderstelling. Dit mogen wij nimmer uit het oog verliezen. Nooit behoort iemands „denkwijze over den grond van het verband der wereldverschijnselen" (wereldbeschouwing) tot het gebied van het weten. Komt zij voort uit een bepaald geloof, dan behoort zij tot het gebied van het geloof. Rust zij op een vermoeden of op eene onderstelling, dan is zij zelve een vermoeden of eene onderstelling. Dit moet door ons herinnerd worden, omdat sommigen hunne wereldbeschouwing voor de alleen ware willen gehouden hebben, als die tot het gebied van het weten behoort, terwijl deze hunne wereldbeschouwing niets anders dan een vermoeden of eene onderstelling is, waarvoor zij geenszins aanspraak mogen maken op zulke eene algemeene erkenning, als geëischt worden mag voor hetgeen wij tot het gebied der objectief zekere kennis moeten rekenen. Had nu iemands wereldbeschouwing geen invloed op zijne beoordeeling van zaken en personen, van natuur en geschiedenis, in het algemeen van hetgeen als waarheid verkondigd of verworpen wordt, wij zouden de aandacht bij het gezegde niet langer behoeven te doen stilstaan. Maar zeer verre is, dat iemands wereldbeschouwing voor eene zoo onverschillige zaak zou mogen gehouden worden. Onze denkwijze over de wereld, over den laatsten grond van al de verschijnselen der wereld, beheerscht onze denkwijze over de bijzonderheden. Het kan toch niet anders, dan dat men de bijzonderheden beschouwt bij of in het licht, waarbij of waarin men het geheel beschouwt. Hoe natuurlijk dit ook zijn moge, het wordt menigmaal voorbij gezien. Niet weinigen meenen, dat zij over de bijzonderheden een oordeel vellen, zonder daarbij onder den invloed van hunne wereldbeschouwing te staan, terwijl zij niet anders, dan juist onder den invloed van hunne wereldbeschouwing, dat bepaalde oordeel vellen en uitspreken. Nu brengen

wij geen bedenking in tegen den invloed der wereldbeschouwing op het oordeel over de bijzonderheden, maar wel tegen de bewering, dat de wereldbeschouwing geen invloed op het oordeel uitoefent. Bij de beoordeeling van de verschijnselen in het rijk der natuur of van de gebeurtenissen op het gebied der geschiedenis, zoowel bij de historische als bij de physische kritiek, — er is toch zoowel eene physische als eene historische kritiek — bestuurt de wereldbeschouwing het oordeel. Onpartijdigheid in den zin van onafhankelijkheid tegenover de wereldbeschouwing, welke men toegedaan is, bestaat er niet. De naturalistische wereldbeschouwing laat zich overal gelden, waar zij gehuldigd wordt, ook in de kritiek, en de supranaturalistische wereldbeschouwing evenzoo. Die de naturalistische wereldbeschouwing huldigt, zal nimmer, tenzij bij gebrek aan consequentie, een wonder als feit erkennen, en die de supranaturalistische wereldbeschouwing huldigt, zal juist daarom tegen de consequente toepassing van de ontwikkelingshypothese op het gebied der natuur, of van het determinisme op het gebied der geschiedenis, gestemd zijn.

De naturalistische en de supranaturalistische wereldbeschouwing, tusschen deze beiden heeft men te kiezen. Eene derde is niet bekend. Men zou alleen kunnen vragen, of die benamingen goedkeuring verdienen, of zij niet tot misverstand aanleiding kunnen geven, of zij het eigenaardige, het kenmerkende, van die tweeërlei wereldbeschouwing juist uitdrukken. Wat het misverstand betreft, dit behoeft niet gevreesd te worden, indien men behoorlijk onderscheidt. Eene naturalistische wereldbeschouwing is eene wereldbeschouwing, die een naturalistisch karakter heeft, die wat het kenmerkende betreft overeenkomt met de wereldbeschouwing van het Naturalisme. Het kenmerkende der wereldbeschouwing van het Naturalisme is dan de toetssteen bij de beantwoording van de vraag, of iemands wereldbeschouwing al dan niet naturalistisch genoemd worden

moet. Is iemands wereldbeschouwing naturalistisch, daarom is hij zelf nog niet voor een Naturalist te houden. De wereldbeschouwing bijv. van den Pantheist en van den Deist is naturalistisch. Maar een Pantheist of een Deist verdient niet den naam van Naturalist te dragen, gelijk ook het Pantheisme of het Deisme wel van het Naturalisme onderscheiden moet worden. Afkeuring verdient wat wij bij sommigen vinden, dat iemand, die eene naturalistische wereldbeschouwing huldigt, als Naturalist wordt voorgesteld. Wat de benaming supranaturalistische wereldbeschouwing betreft, ook deze leidt niet noodzakelijk tot misverstand. Eene supranaturalistische wereldbeschouwing is zulk eene, die een supranaturalistisch karakter draagt, die wat het kenmerkende betreft overeenkomt met de wereldbeschouwing van het Supranaturalisme, welks wereldbeschouwing de toetssteen zijn moet bij de beantwoording van de vraag, of iemands wereldbeschouwing al dan niet voor supranaturalistisch moet gehouden worden. Is iemands wereldbeschouwing supranaturalistisch, dan is hij zelf zeker ook te houden voor een supranaturalist. Maar niet ieder, die iets supranatureels erkent, is daarom ook reeds eene supranaturalistische wereldbeschouwing toegedaan. De Deist erkent Gods transscendentie boven het Heelal, het bestaan alzoo van een persoonlijken God „boven de natuur”, en toch is zijne wereldbeschouwing niet supranaturalistisch, maar naturalistisch te noemen. Het eigenaardige toch van het Supranaturalisme — onverschillig in welke bijzonderheden de supranaturalisten van elkander mogen afwijken — is de erkenning van de werking eener bovennatuurlijke oorzaak nevens de werking van natuurlijke oorzaken in de natuur en de geschiedenis. Zulk eene bovennatuurlijke werking, wier erkenning aan het Supranaturalisme tegenover het Naturalisme eigen is, kan het Deisme niet toelaten, omdat het geen voortdurende betrekking tusschen God en het Heelal (de wereld, de natuur) toelaat. Wij

moeten hierover later nog opzettelijk handelen, maar moeten er hier met een enkel woord de aandacht op vestigen, om de beteekenis en de juistheid van de beide benamingen „naturalistisch" en „supranaturalistisch" voor de tweeërlei wereldbeschouwing in helder licht te plaatsen.

Hebben wij reeds doen uitkomen, dat het Christendom zich niet met de naturalistische wereldbeschouwing laat vereenigen, daar de naturalistische wereldbeschouwing vijandig tegenover het Christendom staat, hetzelfde moet van de godsdienst in het algemeen gezegd worden, indien wij bij het woord „godsdienst" gedacht willen hebben aan iets meer, dan aan eene zekere betrekking, dan aan het zijn van den mensch in eene zekere betrekking tot God. Is godsdienst slechts het afhankelijk zijn of het zich afhankelijk gevoelen van eene Hoogste Magt of van God; is de mensch bij godsdienst alleen passief te denken; dan behoeft de naturalistische wereldbeschouwing op zichzelve nog niet voor onvereenigbaar met godsdienst gehouden te worden. Godsdienst toch is alleen daar niet te plaatsen, waar het geloof aan een persoonlijken God niet gevonden wordt. Maar indien godsdienst veel meer is dan een zijn of een gevoelen, indien godsdienst is een leven met God, waarbij het aankomt op het vrijwillig zich toewijden van den mensch aan God als het hoogste object van zijne liefde, vereering en aanbidding, waarbij God en mensch dan als geheel en al persoonlijk onderscheiden gedacht moeten worden, de mensch in geen enkel opzigt een deel van God, de godsdienst niet eene werkzaamheid, of hoe men het noemen wil, van God in den mensch, met uitsluiting van alle vrijwillige werkzaamheid des menschen in betrekking tot God; dan is er geen godsdienst, tenzij met verwerping van de naturalistische wereldbeschouwing, mogelijk.

Nog blijft de vraag te beantwoorden, of wij te regt stellen, dat de wereldbeschouwing, welke men huldigt,

afhangt van hetgeen men al of niet omtrent God gelooft; of niet veel meer dit laatste van onze wereldbeschouwing afhangt. Hoe dit laatste ooit van onze wereldbeschouwing zou kunnen afhangen, is volstrekt niet te begrijpen. Onze wereldbeschouwing, dat is onze bepaalde denk- of zienswijze aangaande den laatsten grond of de laatste oorzaak van het verband der wereldverschijnselen, sluit in zich of onderstelt eene bepaalde denk- of zienswijze aangaande het bestaan van God en zijne betrekking tot het Heelal. Iemand, die geheel en al in het midden laat, of aan het bestaan van een persoonlijken God geloofd moet worden, dan of dat bestaan in twijfel moet worden getrokken; die volstrekt geen bepaalde ziens- of denkwijze heeft aangaande Gods betrekking tot het Heelal, ook al erkent hij een persoonlijken God; hij kan immers geen bepaalde ziens- of denkwijze aangaande den laatsten grond van het verband der wereldverschijnselen, dat is, hij kan geen wereldbeschouwing hebben. Ontkent hij het bestaan van een persoonlijken God, maar neemt hij een verband tusschen de wereldverschijnselen en een grond van dat verband aan, dan moet zijne wereldbeschouwing die van het Naturalisme zijn, al is hij zelf niet het Naturalisme, maar het Materialisme of het Pantheisme toegedaan. Erkent iemand een persoonlijken God als den Schepper van het Heelal, als de laatste oorzaak van het verband, waarin de wereldverschijnselen tot elkander staan, maar erkent hij niet eene voortdurende betrekking tusschen God en het Heelal; ook dan moet zijne wereldbeschouwing die van het Naturalisme zijn, al is hij zelf geen Naturalist te noemen, zooals met den Deist het geval is. Zelfs dan zal iemands wereldbeschouwing naturalistisch moeten zijn, als hij, verre van God en Heelal van elkander aftescheiden, ze in eene hoogere eenheid vereenigd gedacht wil hebben, of als hij in het Heelal de zigtbare zijde van den onzigtbaren God meent te mogen zien; naturalistisch, omdat Gods transscen-

dentie boven het Heelal door hem ontkend wordt. Alleen hij, die gelooft, dat God en Heelal van elkander onderscheiden zijn, dat God boven het Heelal verheven is, dat God tot het Heelal in voortdurende betrekking staat, hij kan en moet dien ten gevolge ook eene andere dan de naturalistische, hij kan en moet eene supranaturalistische wereldbeschouwing hebben.

De wereldbeschouwing, die men huldigt, hangt af van hetgeen men aangaande God en zijne betrekking tot het Heelal ontkent of gelooft. Daarvan hangt niets minder af, dan dat zij óf naturalistisch óf supranaturalistisch is. Wij zullen dit thans in bijzonderheden nagaan.

4. Al is er slechts tweeërlei wereldbeschouwing, al is er ook met betrekking tot het geloof aan eenen persoonlijken God slechts tweeërlei standpunt, dat der erkenning en dat der ontkenning van het bestaan van eenen persoonlijken God; wij kunnen daarom hen, die dezelfde wereldbeschouwing toegedaan zijn, of ook hen, die zich in die erkenning of ontkenning met elkander vereenigen, nog geenszins tot dezelfde rigting rekenen. Er heerscht nog weder een groot verschil tusschen hen, die overigens óf in hunne wereldbeschouwing, óf in hunne denkwijze over God, niet van elkander verschillen. Bij het overzigt, dat wij hier laten volgen, staan wij eerst stil bij die rigtingen, die het bestaan van eenen persoonlijken God ontkennen, daarna bij die rigtingen, die het bestaan van eenen persoonlijken God erkennen.

A. Het bestaan van eenen persoonlijken God wordt ontkend door het Atheisme, het Materialisme, het Naturalisme, het Pantheisme en het Hylozoisme.

a. Het Atheisme is de opzettelijke, consequent volgehoudene, bestrijding en verwerping van de leer, dat er één hoogste Wezen bestaat, de halstarrige loochening van het regt, om aan een Opperwezen als persoonlijk bestaande te gelooven; het moedwillig tegenstand bieden

aan alles wat eenigzins zou kunnen leiden tot de erkenning en vereering van zulk een geestelijk Opperwezen, gedacht als de oorzaak hetzij van de stof, hetzij van de natuur, hetzij van het heelal. Consequent volgehouden leidt het tot de ontkenning van eene laatste oorzaak of van een laatsten grond der dingen, waaruit alles zou moeten verklaard worden en waardoor alles zou beheerscht of bepaald worden, evenzeer als van een verband of van eene harmonie in de wereldverschijnselen. Om zich staande te houden, moet het eigenlijk eene atomistische kosmologie toegedaan zijn en niets dan een blind of redeloos Noodlot, in den zin van grenzenloos Toeval, erkennen. Zoodra het weigert, van een Noodlot of Toeval te hooren, zoodra het iets redelijks wil onderstellen, dat boven den mensch staat, heeft het zijn beginsel prijs gegeven. In de schatting van het Atheisme moet eigenlijk de mensch het hoogste zijn, de individueele mensch, en wel het Ik van den mensch, in dezen zin, dat ieder voor zich het hoogste is. Zoo moet dan ook het Egoisme alles beheerschen.

Men heeft een onderscheid gemaakt tüsschen theoretisch en praktisch Atheisme. Het theoretisch Atheisme zou dan de leer zijn, volgens welke niets boven het eindige Ik gaat, waarvan menschverheerlijking het gevolg is. Het praktisch Atheisme is dan een leven geheel voor den tegenwoordigen tijd, voor de aarde, voor de zinnelijkheid, voor het vleesch. Hier is het ideaal de emancipatie van het vleesch, waardoor men in cynisme en bestialiteit eindigt.

Van eene wereldbeschouwing kan hier geen spraak zijn, daar een verband tusschen de wereldverschijnselen moet geloochend worden en een grond of laatste oorzaak van dat verband moet ontkend worden. Aan godsdienst, hoe dan ook beperkt, valt hier in het minst niet te denken. Deze Godverloochening in de theorie moet tot goddeloosheid leiden in de praktijk.

Het woord „atheist” is meermalen gebruikt, om iemand

aanteduiden, die niet aan een persoonlijken God gelooft. Dit spraakgebruik verdient afgekeurd te worden, omdat het verwarring veroorzaakt. Een atheist is alleen hij, die het Atheisme als leer of als zienswijze, of hoe men het noemen wil, toegedaan is, niet hij, wiens leer of rigting of standpunt als consequentie medebrengt, dat hij het bestaan van een persoonlijken God ontkent. Hij, die aan een Pantheist den naam van Atheist geeft, bewijst het Atheisme veel te groote eer, miskent het Pantheisme, en toont van het Pantheisme evenmin als van Atheisme een duidelijk begrip te hebben. Hetzelfde geldt van het woord „atheistisch." Wanneer men van een stelsel zegt, dat het in zijne consequentiën atheistisch is, en men bedoelt daarmede, dat het tot ontkenning van eenen persoonlijken God leiden moet, dan drukt men zich onjuist uit. Atheistisch mag men een stelsel dan alleen noemen, als men bedoelt, dat het tot Atheisme in den boven bedoelden zin leiden moet.

Wat de wederlegging van het Atheisme betreft, men zou kunnen vragen, of het eene wederlegging waard is. Ook laat zich de vraag verwachten, of eene wederlegging mogelijk is. Het echte Atheisme doet eigenlijk niets dan ontkennen. Het is eene voortdurende negatie. Zeer treffend heeft men gezegd, dat er geen Atheisme bestaat, tenzij dan voor iemand, die niet nadenkt of geheel en al slachtoffer van ligtzinnigheid is. Een ander geval is het met den atheist. Wil men hem niet aan het laatste woord laten, men moet beginnen met hem aantetoonen, dat hij geen regt heeft tot zijne ontkenningen en hem bepaald wijzen op hetgeen inzonderheid ook tegen het Naturalisme en het Pantheisme als bezwaar ingebragt worden kan.

b. Het Materialisme leert, dat er niets werkelijk bestaat dan de stof (materia). Het ontkent daarmede het van de stof onderscheiden zelfstandig bestaan van den geest. Al wat is bestaat uit stof, of is eene werking van de stof.

De stof is hetgeen de ruimte vult, hetgeen voor zinnelijke waarneming vatbaar is, of als daarvoor vatbaar gedacht wordt. De stof, die eeuwig is, wordt beschouwd als het beginsel van alle verschijnselen. Stofwisseling is de oorzaak van het ontstaan en verdwijnen der vormen, waarin zich het bestaande vertoont. Alle wereldverschijnselen moeten uit de stofwisseling verklaard worden, welke stofwisseling of cirkelloop der voortdurende stofbeweging naar vaste wetten plaats vindt, dezelfde, die wij gewoonlijk de natuurwetten noemen. Die wetten zijn volgens het Materialisme onveranderlijk. De „eeuwige wetten der Natuur" zijn eigenlijk de eeuwige wetten der stof. Het Materialisme is niet wel te scheiden van het Atomisme of van de leer, dat al wat onder het bereik der zinnelijke waarneming valt zamengesteld is uit atomen, ondeelbare, in de ruimte bestaande, voor ons niet waarneembare (stoffelijke) ligchaampjes, uit wier onderlinge vereeniging en verbinding alle vormen en verschijnselen verklaard moeten worden. De atomen vormen de moleculen of kleine aggregaten van atomen, en deze vormen de waarneembare ligchamen.

Ontkent het Materialisme het van de stof onderscheiden zelfstandig bestaan van den geest, het verklaart al wat gewoonlijk tot het gebied van den geest of van de ziel en het zieleleven wordt gerekend, voor resultaat van de stofwisseling. Ons denken, ons gevoelen, ons willen onze zelfbewustheid, dit alles is resultaat van de stofwisseling, werking van de stofwisseling. Onze gedachten staan tot onze hersenen ongeveer in dezelfde betrekking als bij voorbeeld de gal tot de lever.

Daar volgens het Materialisme niets of niemand boven de stof en de stofwisseling staat, kan het niet anders, dan dat de wereldbeschouwing van het Materialisme groote overeenkomst met die van het Naturalisme heeft. Wordt alles door de stofwisseling veroorzaakt, moet van alles wat op het gebied der natuur en der geschiedenis plaats

vindt de laatste oorzaak in de stof gezocht worden en te vinden zijn, er is dan aan geen andere oorzaken te denken, dan die het Naturalisme „natuurlijke" oorzaken noemt. Wij kunnen de wereldbeschouwing van het Materialisme eene naturalistische noemen. Hierbij hebben wij echter in het oog te houden, dat voor het Materialisme niet, zooals voor het Naturalisme, de Natuur het hoogste is, maar de stof, en dat op het standpunt van het Materialisme de benaming „natuurlijke" oorzaken minder passend is dan op het standpunt van het Naturalisme. Wat wij gewoon zijn „de Natuur" te noemen is, even als wat wij gewoon zijn „geest" te noemen, voor het Materialisme resultaat van de stofwisseling. Er zijn voor het Materialisme evenmin eigenlijk gezegde „natuurlijke" als „geestelijke" oorzaken. Alle oorzaken zijn stoffelijk, d. i. uit de stof te verklaren. In die oorzaken, in de stof en in de stofwisseling, ziet het Materialisme, zoolang het consequent blijft, niets rationeels, niets spiritueels. Het rationeele, het spiritueele, indien daarvan spraak zijn kan, is alleen resultaat, niet beginsel. De wereldbeschouwing van het Materialisme verdient daarom ook in de hoogste mate eene „mechanische" te worden genoemd, daar het Heelal niet anders dan als een groot mechanisme kan worden beschouwd, waarin geen plaats is voor eene rationeele of spiritueele bewegende oorzaak. Aanbeveling verdient daarom, de wereldbeschouwing van het Materialisme eene „mechanisch-naturalistische" te noemen.

Daar op het standpunt van het Materialisme volstrekt geen plaats is voor een kermerkend onderscheid tusschen ligchaam en ziel, of ligchaam en geest, kan op dat standpunt ook geen spraak zijn van onsterflijkheid der ziel of voortbestaan van den menschelijken geest na den physischen dood. Bij den physischen dood houdt, volgens het Materialisme, de mensch op als mensch te bestaan. Evenmin kan op dat standpunt aan godsdienst gedacht worden.

De godsdienst van het Materialisme zou in de vereering van de stof moeten bestaan. Wat des menschen gevoel van behoefte aan godsdienst betreft, dat moet even als het geweten of het zedelijk verpligtingsbewustzijn, uit de stofwisseling worden verklaard, en evenzoo het geloof aan God, dat op het standpunt van het Materialisme insgelijks voor een resultaat der stofwisseling te houden is.

Men vraagt natuurlijk, hoe de voorstanders van het Materialisme gekomen zijn tot de wetenschap, dat er niets is dan de stof, dat alles uit de stofwisseling moet verklaard worden, dat er niets is, waarvan niet de laatste oorzaak in de stof en de stofwisseling moet worden gezocht en kan gevonden worden. Het onderscheid tusschen hetgeen wij gewoonlijk dê anorganische en de organische ligchamen noemen, het onderscheid, dat op het gebied van het organische tusschen het plantenrijk het dierenrijk en het menschenrijk bestaat, het organische leven, dat zoo geheel raadselachtig is in zijn laatsten grond, het is tot heden niet op bevredigende wijze uit de stof en de stofwisseling verklaard. De mensch met zijn zelfbewustzijn, dat, onder alle stofwisseling boven die stofwisseling verheven, identisch met zichzelf blijft, de mensch met zijn zedelijk verpligtingsbewustzijn, dat zich onafhankelijk van zijnen wil handhaaft, de mensch met zijn gevoel van behoefte aan iets hoogers dan de stof geeft, met zijn streven naar iets bovenzinnelijks, naar het redelijke, naar het Ideale, kan niet uit de stof en de stofwisseling verklaard worden. De harmonie, die in de natuur heerscht, de zamenwerking van de meest verschillende stoffen en krachten tot één groot resultaat, waardoor wij orde zien in plaats van een chaotisch allerlei, het laat zich niet uit de stof en de stofwisseling verklaren, is er althans tot heden niet uit verklaard. Het Materialisme is niets anders dan eene kolossale gissing. Het stelt zonder eenigen grond vast, dat er niets dan stof is. Van een weten kan hier geen spraak

zijn. Voor den nadenkende kan het zich ook niet regtvaardigen. Allerminst kan het dit, wanneer de aandacht wordt gevestigd op de wetten der stofwisseling. Die wetten, welke geen andere zijn dan de zoogenaamde natuurwetten, moeten volgens het Materialisme geacht worden den cirkelloop, waarin de stof zich bij voortduring beweegt (de stofwisseling), te beheerschen. Immers geschiedt alles volgens de wetten der stofwisseling. Zoo wordt dan de stofwisseling zelve door die wetten geregeld. Die wetten staan boven de stofwisseling en de stofwisseling is aan die wetten onderworpen. Die wetten zijn derhalve niet het resultaat van de stofwisseling. Waren zij het resultaat van de stofwisseling, dan konden zij de stofwisseling niet regelen. Maar zijn zij niet het resultaat der stofwisseling, dan is niet alles uit de stofwisseling te verklaren. Die wetten kunnen er dan ten minste niet uit verklaard worden. Van waar zijn dan die wetten? Wie is de wetgever, die ze uitgevaardigd heeft? Of zijn die wetten niets reëels? Zijn zij slechts eene inbeelding en verdichting van den mensch? Ziet de mensch misschien wetten, ofschoon er geen wetten zijn, gelijk hij in de natuur even als in de geschiedenis iets rationeels ziet, ofschoon er, altijd volgens het Materialisme, werkelijk niets rationeels in is, om de eenvoudige reden, dat de stof en de stofwisseling niets met rede en redelijkheid hebben uittestaan? Om zich uit de engte te redden, moet het Materialisme ontkennen, dat de wetten der stofwisseling boven de stofwisseling staan, moet het ten laatste ontkennen, dat aan die wetten objectieve realiteit toeteschrijven is, moet het die wetten voor eene inbeelding en verdichting van den mensch houden. Consequent voortgaande moet het Materialisme dan ook toestemmen, dat de geheele leer van de stofwisseling als laatste verklaring van alle wereld- en levensverschijnselen niets dan een verdichtsel is, geenszins behoorende tot het gebied van de objectief zekere kennis. Staan de wetten

der stofwisseling niet boven de stof, maar zijn zij het resultaat van de stofwisseling, zijn al onze gedachten, is al ons denken resultaat van stofwisseling, dan zijn én de verdediging én de bestrijding van het Materialisme ook resultaat van de stofwisseling, alles uit en door de stofwisseling, die zelve aan geen wetten onderworpen zoowel de bestrijding als de verdediging van het Materialisme veroorzaakt. Het is inderdaad moeilijk te gelooven, dat het Materialisme in vollen ernst door zijne profeten gehuldigd wordt.

c. Het Naturalisme stelt, dat de Natuur een organisch geheel is, buiten of boven hetwelk niets bestaat. De Natuur of de totaliteit van al het bestaande, als een wel geordend geheel gedacht, heeft volgens het Naturalisme de oorzaak van hare vorming, van hare ordening, van haren toestand, van de harmonie harer verschijnselen, in zichzelve. Hetgeen de Natuur (Natura) is, dat is zij door de in haar wonende krachten geworden. Geen van buiten op haar werkende oorzaak heeft er iets aan toegebragt. Zoo is volgens het Naturalisme de Natuur de eenheid te noemen van het voortbrengende en het voortgebragte, de Idee in den vorm der stoffelijkheid, de Rede in de stoffelijkheid geobjectiveerd. Men mag het Naturalisme niet met het Materialisme verwarren. Het staat hooger. Het heeft en geeft een ruimer blik. Het erkent het onderscheid tusschen het stoffelijke en geestelijke, tusschen ligchaam en ziel, of ligchaam en geest. Het begrip „Natuur" omvat ook meer dan het begrip „stof", daar het geenszins iets anders behalve de stof uitsluit. Het laat eene plaats open voor de rede, voor het rationeele, daar het eene plaats openlaat voor den geest. Maar gelijk het Materialisme alles uit de stof wil verklaard zien, zoo wil het Naturalisme alles uit de Natuur verklaard hebben. De Natuur als het geheel van het gewordene en wordende is het groote laboratorium, binnen hetwelk alles tot het aanzijn wordt

gebragt. Alle verschijnselen, alle gebeurtenissen, alles zonder uitzondering, heeft eene oorzaak binnen de grenzen der Natuur. Geen andere dan natuurlijke oorzaken kunnen er bestaan. Het noodzakelijk gevolg van deze zienswijze is, dat alles als een noodzakelijk gevolg van natuurlijke oorzaken moet beschouwd worden. Alles is gedetermineerd. Voor geenerlei vrijheid is hier plaats. De mensch wordt volgens het consequente Naturalisme, even als de geschiedenis, geheel en al door natuurlijke oorzaken gedetermineerd. Van zedelijke vrijheid kan volstrekt geen spraak zijn, gelijk het geheele gebied der zedelijkheid dan ook door het Naturalisme met stilzwijgen voorbij gegaan moet worden. Is de Natuur het hoogste, dan is er geen zedelijke Wetgever, die het objectief onderscheid tusschen goed en kwaad vastgesteld heeft, tenzij men aan de Natuur het karakter van een zedelijk, derhalve van een met zelfbewustheid levend Wezen wil toekennen, waaraan wel geen Naturalist in vollen ernst kan denken.

In de wereldbeschouwing van het Naturalisme moet op den voorgrond staan, dat overal en altijd, op elk gebied en in elke sfeer, de wet van natuurlijke causaliteit en continuiteit heerscht. Elk verschijnsel, elk feit is natuurlijk te verklaren, omdat het geen andere oorzaak hebben kan dan eene, die binnen den kring der natuur ligt. Het is volstrekt onmogelijk, dat ergens in de keten van gevolgen en oorzaken een andere dan natuurlijke schakel zou te vinden zijn. Alles is gedetermineerd door de natuurlijke causaliteit. De Natuur is de moederschoot, waaruit alles naar vaste natuurwetten geheel natuurlijk voortkomt. Voor eene buitengewone geboorte is hier geen plaats. Deze wereldbeschouwing verdient den naam van natuurlijk-deterministisch te dragen, omdat volgens haar alles door de Natuur gedetermineerd wordt. Vinden wij haar elders terug, waar men toch niet het Naturalisme huldigt, namelijk bij het Pantheisme en Hylozoisme, bij

het Deisme en bij eene fractie van het Theisme, wij noemen haar daar dan met regt de naturalistische, omdat zij bij uitnemendheid het kenmerk van het Naturalisme draagt.

Voor godsdienst laat het Naturalisme geen plaats over. Natuurvergoding zou op dit standpunt toegelaten kunnen worden. Maar daar de Natuur niet als redelijk, volstrekt niet als een zich van zich zelf bewust wezen mag gedacht worden, kan zulk een godsdienst hoogstens de fantasie van poëtische naturen voor een tijd voldoen, geenszins op den duur het hart van den mensch volkomen bevredigen.

Het Naturalisme zelf is verre van bevredigend voor den nadenkenden beschouwer. Hoe meer wij de natuur leeren kennen, des te meer vertoont zij zich als een georganiseerd en bij voortduring georganiseerd wordend geheel. Orde en harmonie geeft zij te aanschouwen en daardoor geeft zij den indruk van rationeel, van gedachtenwerk te zijn. Onwillekeurig spreekt ook de Naturalitist van een doel, dat de Natuur met het een of ander beoogt, van de wijsheid, waarmede de Natuur het een of ander heeft ingerigt, van natuurkeus en wat dies meer zij. Dat te zamen werken van velerlei in de Natuur, waardoor orde heerscht en harmonie wordt bewerkt, laat zich niet uit eene natuurlijke oorzaak verklaren. Op de vraag, wat ten laatste de oorzaak is der zamenwerking van allerlei natuurlijke oorzaken tot zulk een met zoo veel wijsheid georganiseerd geheel, moet het Naturalisme het bevredigend antwoord schuldig blijven. De wijsheid, de orde, de harmonie, waarvan de Natuur in haar geheel getuigt, is nog nimmer uit de Natuur zelve begrijpelijk gemaakt. Dit is niet het eenige, waardoor het Naturalisme zeer zwak is. Dat alles in de Natuur uit eene natuurlijke oorzaak ontstaat en vroeger ontstaan is, laat zich niet volhouden bij de kloof, die er tusschen het anorganische en het organische, tusschen plant en dier, tusschen dier en mensch

is. Al zegt men telkens op nieuw, dat de organische stof geheel natuurlijk uit de anorganische is ontstaan, men kan het volstrekt niet bewijzen. Het ontstaan van het dierenrijk uit het plantenrijk of uit een zeker iets, waaruit én de eerste plant én het eerste dier zou voortgekomen zijn, is niets dan eene meening; het ontstaan van het eerste dier laat zich niet natuurlijk verklaren. Hetzelfde moet gezegd worden van het ontstaan van den eersten mensch. Er is geen enkele voldoende grond voor de stelling, dat de eerste mensch zou voortgekomen zijn uit een of ander dier. Tussschen den mensch en het dier, onverschillig welke apensoort men aanwijst als de familie, van welke wij zouden afstammen, is eene kloof, gelijk er eene kloof is tusschen dieren en planten, tusschen de organische en de anorganische ligchamen. Hier leidt elke poging, om alles uit natuurlijke oorzaken te verklaren, bij voortduring schipbreuk. De ontwikkelingshypothese, hoe ook gewijzigd, blijft altijd hypothese. Eene hypothese is dan ook eigenlijk van het Naturalisme de laatste grond, de hypothese, dat er niets boven de Natuur is. Daarnaar wordt ook de geschiedenis behandeld, de geschiedenis van het Christendom, van het ontstaan des Christendoms, van het Leven van Jezus. Nergens wordt een wonder geduld, want nergens mag op dit standpunt aan de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak worden gedacht, daar er immers, volgens deze zienswijze, niets boven de Natuur is. Op dit laatste komt het hier aan. Had men dit altijd in het oog gehouden, men zou het Naturalisme niet verward hebben met andere zienswijzen, die dezelfde wereldbeschouwing huldigen. Men moet niet alleen vragen: welke wereldbeschouwing huldigt gij? maar ook: waarom huldigt gij die wereldbeschouwing; door welke consequentie wordt gij tot die wereldbeschouwing verpligt? Zoo is het Deisme volstrekt niet met het Naturalisme te verwarren, als is de wereldbeschouwing van beiden dezelfde. Zoo is de Pantheist

evenmin als de Deist voor een Naturalist te houden, al zijn zij alle drie dezelfde wereldbeschouwing toegedaan. Daarom is er ook niet de minste grond, om van modern Naturalisme te spreken. Dit leidt slechts tot misverstand. Een onderscheid tusschen modern en antiek Naturalisme bestaat niet, indien dit onderscheid namelijk hierin zou moeten bestaan, dat het moderne iets anders dan het antieke leert. Niets dan de Natuur, niets boven of behalve de Natuur, de Natuur alleen, uit en door de Natuur alles, dit is de leus van het Naturalisme uit alle tijden.

d. Het Pantheisme kan niet geheel op dezelfde wijze als het Materialisme en het Naturalisme besproken worden. Binnen de grenzen van het Pantheisme toch is veel meer ruimte voor onderscheidene stelsels, dan binnen de grenzen van het Naturalisme of Materialisme. Is er, wat de hoofdzaak betreft, geen noemenswaardig verschil tusschen hetgeen de Materialisten of de Naturalisten van vroegeren en van lateren tijd leeren, een ander geval is het met de Pantheisten. Pantheisme is niet een afgesloten stelsel, uitgaande van eene bepaalde stelling, maar eene wijsgeerige zienswijze of rigting, die ontwikkeling en onderlinge afwijking toelaat. Niet van het pantheistisch stelsel, maar van pantheistische stelsels, moeten wij spreken, van stelsels, die, wat de hoofdgedachte en strekking betreft, homogeen, toch niet voor identisch met elkander te houden zijn.

Het kenmerkende van het Pantheisme is, dat het niet even als het Naturalisme van de Natuur, niet even als het Materialisme van de stof, eigenlijk in het geheel niet van het waarneembare, van het concrete uitgaat, maar terstond, met voorbijgaan van het vele, dat onder het bereik der waarneming valt, opklimt tot het éene, dat aan het vele ten grondslag ligt. Het denkt alle waarneembare, alle veranderlijke, alle eindige dingen als één, als de ontwikkeling, of als het uitvloeisel, of als de openbaring van het Éene, dat het Al is. Het Al, alle

dingen als het éene Al gedacht, dát is het ware Zijn, dát is de eenige substantie. Het éene Al is de grond van alle bijzondere dingen, is in al de bijzondere dingen, is daarin immanent, zoodat het alle bijzondere dingen doordringt en tot één geheel vereenigt. Het Al, de eenheid van de vele dingen, staat logisch als het Al transscendent boven elk van de bijzondere dingen, niet boven de totaliteit van de dingen. Het Al is niet werkelijk van de totaliteit onderscheiden. Boven of buiten of behalve het Al is niets. Het Al is, indien men het zoo noemen wil, de Godheid, het alles omvattende, door niets beperkte, het oneindige, het Absolute. Wil men het God noemen, hiertegen zal geen Pantheist bezwaar inbrengen, hoe hij ook zijn stelsel moge formuleeren, mits daarbij niet gedacht worde aan iets persoonlijks, niet aan zelfbewustzijn. Een God, die zich van zichzelven bewust is, zich van iets anders onderscheiden kan, wordt door het Pantheisme niet toegelaten. Het Pantheisme is de onverzoenlijke tegenstander van de leer van eenen persoonlijken God, en wel, omdat het persoonlijkheid, in het bijzonder zelfbewustzijn, in onverzoenlijken strijd acht met oneindigheid, onbeperktheid, absoluutheid; omdat het leert, dat men door persoonlijkheid aan God toetekennen God in de sfeer van het eindige, van het beperkte laat afdalen. Wil men van God spreken, dan is God en het Heelal, dit laatste als één gedacht, volkomen identisch; dan is er niet het minste onderscheid tusschen God en het Al. Het Al, dit is dan God. Van daar de benaming Pantheisme of Al-Godheidsleer. Miskenning van het Pantheisme is, wanneer men het laat leeren, dat alle dingen God zijn, dat elk bijzonder ding een deel van God is. Indien het woord „God” door den Pantheist gebruikt wordt, is het toch alijd, om het Al aanteduiden, dat niet als uit deelen bestaande, maar als het ondeelbare Één en Al gedacht worden moet, als het ondeelbare Één en Al, dat immannent in al de bijzondere dingen de

laatste onveranderlijke grond en onveranderlijke oorzaak van alle bijzondere veranderlijke dingen is.

Bij voorkeur verdiept het Pantheisme zich in het onzigtbare, in het ideëele, in het abstracte, in het immanente. Bevreemdend is het dan ook niet, dat hier veel minder van een bepaald geformuleerd stelsel, dan van onderscheidene stelsels op denzelfden grondslag moet gesproken worden. Men heeft getracht, die stelsels te groepeeren en naar hun verschil en hunne onderlinge verwantschap te kenmerken. Van weinig of geen waarde is de bekende splitsing van het Pantheisme in een godsdienstig en een wijsgeerig Pantheisme, zoodat het eerste die rigting zou zijn, die het goddelijke in alles ziet en vereert, het andere die zienswijze, die denkend alles in een hoogst begrip te zamen vat. Het Pantheisme behoort niet tot het gebied van de godsdienst, maar tot het gebied van de wijsbegeerte. Is er op het gebied van de godsdienst eene of andere vorm, die aan het Pantheisme doet denken, een of ander verschijnsel, dat een pantheistisch karakter vertoont, dit geeft nog geen grond, om het Pantheïsme in een godsdienstig en een wijsgeerig Pantheisme te splitsen. Aan bedenking onderhevig is ook de verdeeling in een psychologisch, een kosmologisch en een ontologisch Pantheisme, zoodat het eerste zou zijn die vorm van het Pantheisme, volgens welke het Al gedacht moet worden als de wereldziel of de wereldgeest, waarbij men dan het Hylozoisme in het oog heeft; het tweede die vorm van het Pantheisme, volgens welke alle dingen (de wereld) één zijn en dit éene als God gedacht moet worden (Theopantisme); het derde die vorm van het Pantheisme, volgens welke er éene substantie is, die éene substantie het waarlijk zijnde is, het wezen van alles, zich openbarende in de bijzondere verschijningsvormen (God het Al; Akosmisme). Tegen deze groepeering moet vooral ingebragt worden, dat wat hier als de eerste vorm

wordt genoemd niet tot het gebied van het Pantheisme behoort. Het Hylozoisme toch wil iets anders. Eene andere verdeeling spreekt van een abstract, een substantieel en een idealistisch Pantheisme. Zij denkt bij het eerste aan het Eleatisch, bij het tweede aan het Spinozistisch, bij het derde aan het jongste door Fichte, Schelling en Hegel, gehuldigde Pantheisme. Of men spreekt van een stoffelijk (materialistisch), een stoisch (hylozoistisch), een realistisch (Spinozistisch), een idealistisch (Fichte), een identitalistisch (Schelling) en een panlogistisch (Hegel) Pantheisme; of van een physisch, een religieus, een mystisch, een logisch, een mathematisch en een spiritualistisch Pantheisme. Eene andere verdeeling onderscheidt een mechanisch (materialistisch), een abstract unitarisch (ontologisch, de Eleaten, Spinoza), een dynamisch en psychisch (de Stoicijnen, het Hylozoisme), een ethisch (zedelijke wereldorde, J. G. Fichte) en een logisch (Schelling, Hegel) Pantheisme. Zelfs heeft men het Pantheisme zoo gesplitst, dat men sprak van een Pantheisme der onpersoonlijkheid van het Absolute en van een Pantheisme der persoonlijkheid van het Absolute. Zag men dan in dit laatste een lageren vorm van het Theisme, het eerste splitste men weder in een realistisch (kosmologisch, Eleatisch), een idealistisch (psychologisch, hylozoistisch) en een indifferentistisch (ontologisch, Spinozistisch) Pantheisme.

Bij de beoordeeling van deze of andere groepeeringen der pantheistische stelsels moet altijd in het oog worden gehouden, dat het kenmerkende van het Pantheisme is: het in verband brengen van alle eindige, vergankelijke, veranderlijke dingen en verschijnselen met één eenig „iets", iets alomvattends, albeheerschends, allesdoordringends, als het Al gedacht, dat alleen waarlijk is, de ééne substantie of hoe het genoemd moge worden, die zich in alle dingen op onderscheidene wijzen openbaart of vertoont. Het kenmerkende van het Pantheisme is, dat het met het oog

op de vele bijzondere dingen of verschijnselen monistisch is, dat het eene hoogste eenheid denkt als laatsten grond of laatste oorzaak van alles. Onafscheidelijk hiervan blijft op het gebied van het Pantheisme, dat die laatste oorzaak of dat hoogste nimmer als een persoonlijk bestaand, nimmer als een zich van zich zelf bewust Wezen mag worden gedacht. Het Al, waar boven of waar naast niets zijn kan, het eenige onveranderlijke, eeuwige Zijn, is door eene onpeilbare kloof gescheiden van den persoonlijken God, dien het Theisme voor den Allerhoogste erkent.

De wereldbeschouwing van het Pantheisme kan derhalve geen andere zijn, dan die van het Naturalisme. Alles moet volgens den Pantheist uit natuurlijke oorzaken voortkomen en verklaard worden. Het Al beheerscht alles, determineert immanent alle dingen. Het Heelal, dat als eenheid gedacht het Al is, kan nergens, evenmin in de geschiedenis als in de natuur, de geringste opening of plaats of ruimte openlaten voor de werking van eenige bovennatuurlijke oorzaak, van eene oorzaak, die niet ten laatste in het Al, het als één gedachte Heelal, is te zoeken. De wereldbeschouwing van het Pantheisme moet zoo gestreng mogelijk naturalistisch zijn.

Welke plaats hier open blijft voor godsdienst, is duidelijk. Aan de vereering van eenen persoonlijken God valt in de sfeer van het Pantheisme niet te denken. De godsdienst van den Pantheist kan hoogstens zijn de vereering van een ideaal of van het Ideale, een gemoedelijk of dichterlijk dweepen met het ongeziene, met het oneindige. Verwonderen moet ons volstrekt niet, dat het Pantheisme gehuldigd is door velen, die in het Materialisme en het Naturalisme geen voldoening konden vinden voor hunnen geest of voor hun gemoed. Het Pantheisme gaat dieper dan die beiden, streeft naar eene diepere opvatting van de wereld, trekt daarom den denker, ook het gevoelvolle poë-

tisch gestemde gemoed, veel meer aan. Er is iets mysterieus in de pantheistische speculatiën, iets mystieks in de pantheistische aspiraties, waardoor zij somtijds met de beschouwingen der Theosophie zamenvloeijen. Gemakkelijk laat zich verklaren, dat het Pantheisme, of liever eene pantheistische beschouwingswijze, den dichter inspireert. Maar evenzeer laat zich verklaren, dat zij, die werkelijk godsdienst willen, óf het Pantheisme vaarwel zeggen, óf zeer inconsequente Pantheisten worden, dat is, met hun hoofd Pantheisten, maar met hun hart — indien het kan — Theisten, derhalve Pantheisten in de theorie, maar Theisten in de praktijk zijn.

Als bezwaar tegen het Pantheisme kan in het algemeen ingebragt worden, dat het de werkelijkheid niet genoeg in rekening brengt, de werkelijkheid, zooals zij door onze waarneming en ervaring — in den ruimsten zin — gekend wordt. Dit moet vooral voor het Pantheisme zelf vreemd klinken, daar het zich juist ten doel stelt, dóór alle schijnwerkelijkheid heen tot de hoogste objectieve werkelijkheid doortedringen. Het Al, het Éene, dat boven alle dingen staat of alle dingen draagt, dát is toch volgens het Pantheisme de ware realiteit, het waarlijk reëele... Maar het Pantheisme construeert veel meer de realiteit naar zijne leer, dan dat het zijne leer naar de door ons gekende realiteit corrigeert. Het laat aan hetgeen de waarneming in den ruimsten zin des woorde ons leert geen genoegzaam regt wedervaren; het gebruikt het alleen voor zoover het er voor zijne stellingen partij van kan trekken. Wat als bezwaar tegen het Materialisme en Naturalisme moet ingebragt worden geldt grootendeels ook tegen het Pantheisme, afgezien van hetgeen men tegen de bijzondere pantheistische stelsels kan aanvoeren. Tegen het Pantheisme blijft de bedenking van kracht, dat in de natuur volstrekt niet alles uit natuurlijke oorzaken kan verklaard worden, dat de wereldgeschiedenis even als de natuur zich te veel als gedach-

tenwerk voordoet, te veel de leidende hand van eene Hoogere besturende en denkende Magt te aanschouwen geeft, dan dat wij vrede zouden mogen hebben met dat onpersoonlijk iets, als laatsten grond of oorzaak van alles... Wat den mensch betreft, zijn geweten en zijn gevoel van behoefte aan godsdienst blijven raadselen voor den Pantheist, even als voor den Naturalist en Materialist. Men heeft van het Pantheisme gezegd, dat dit alleen een consequent stelsel is en dat elke consequente bespiegeling tot Pantheisme moet leiden. Wat het eerste betreft, is de vraag niet alleen, of het Pantheisme consequent is, maar ook en vooral, of zijne grondstelling waar is. Op dit laatste komt het in de eerste plaats aan. Wat het andere betreft, dat elke consequente bespiegeling tot Pantheisme moet leiden, de vraag is, wat iemand als uitgangspunt van zijne bespiegeling neemt. Gaat men van de naauwkeurige beschouwing van den mensch, van de natuur en van de wereldgeschiedenis uit, en niet a priori van het Éene Oneindige, dan kan het laatste woord niet de leer zijn van een onpersoonlijk Al. Deze leer is niet resultaat van een onderzoek van den mensch, de natuur en de wereldgeschiedenis, is niet resultaat van een onderzoek, waarbij men alle apriorisme buitengesloten heeft. Anderen zijn van meening, dat er streng genomen geen consequent Pantheisme is, en dat de werkelijk consequent doorgaande reden de wederlegging van het Pantheisme zijn moet. Dit laatste is zonder twijfel waarheid, indien de consequent doorgaande reden raadpleegt met de onbevooroordeelde waarneming van hetgeen zich als werkelijkheid vertoont.

Tot die werkelijkeid behoort het zelfbewustzijn van den mensch. Door zijn zelfbewustzijn staat de mensch boven het dier, boven de plant, boven het anorganische, waar in het minst geen spoor van eenig zelfbewustzijn wordt aangetroffen. Is het Al zich niet van zich zelf bewust, dan staat de mensch, als die zich wel van zich zelven

bewust is, hooger dan het Al, en hebben wij regt om te stellen, dat het Al op ééne lijn staat met het anorganische. De bedenking, dat het Al zich onmogelijk van zichzelf bewust kan zijn, omdat het onbeperkt is en er voor zelfbewustzijn alleen in eindige wezens plaats is, laat zich gemakkelijk uit den weg ruimen. Het zelfbewustzijn toch is niet het bewustzijn van eindig of beperkt te zijn, maar het onmiddellijk weten van zichzelven, in het midden gelaten of men eindig is of niet. Dat de eindige mensch langzamerhand tot zelfbewustheid komt en wel onder den invloed van de aanraking met de buitenwereld, moet toegestemd worden. Maar dat hij tot zelfbewustheid komt door zich van de buitenwereld of van het niet-Ik te onderscheiden, moet ontkend worden. Eerst als hij tot zelfbewustheid gekomen is, onderscheidt hij zich werkelijk van hetgeen hij zelf niet is, en wel, omdat er iets is, dat hij zelf niet is en hij zich daarvan derhalve ook onderscheiden moet. Men heeft alzoo geen regt tot de stelling, dat zelfbewustheid en eindigheid bij elkander behooren. Blijft men desniettemin volhouden, dat het Al zich niet van zichzelf bewust kan zijn, men blijft dan ook staan voor dit hoogst bevreemdend feit, dat de eindige, vergankelijke, mensch wel in staat is het Al te denken, maar het Al zelf het voorregt niet heeft van zich in zijn denken te kunnen objectiveeren, dat is zich zelven te kunnen denken. Leert men, dat het Al zich wel in den mensch bewust wordt van zichzelf, maar blijft men zelfbewustzijn toch houden voor iets, dat alleen in den eindigen, beperkten, mensch vallen kan, dan moet men ook leeren, dat het Al, het Oneindige of het Absolute, in den mensch eindig of beperkt wordt. Ontkent men dit, dan verliest men het regt, om vol te houden, dat het Al zich niet ook buiten den mensch van zichzelf bewust kan zijn. Zoolang het zelfbewustzijn reeds op zichzelf beschouwd wordt als iets, dat tot de wereld der beperktheid behoort, klinkt het vreemd, dat het Al zich in den mensch van zich-

zelf bewust wordt, en zoolang het zelfbewustzijn te regt gerekend wordt tot het edelste op het gebied van den geest, en de geest te regt voor het edelste onder het bestaande wordt gehouden, blijft het bevreemdend, dat het Al niet als Geest, niet als zich van zichzelven bewust gedacht worden mag.

Met een enkel woord vermelden wij hier nog het Panentheisme, dat in den grond niet wel van het Pantheisme is te scheiden. Zeer bepaald door K. C. F. Krause's stelsel vertegenwoordigd, leert het, dat God oneindig is. God is de grond van alles. Buiten God is niets. Al wat bestaat is in God. God is al wat bestaat aan zich of in zich. Zonder twijfel moet aan God zelfbewustzijn en wel oneindig zelfbewustzijn toegeschreven worden. Hij weet alles, wordt alles gewaar; want Hij is de wereld in zich, onder zich en door zich. God is aan, in en onder zich, het organisme van de wezens en de wezenheden. De wereld (het Heelal) is een aggregaat van deelen, bestaande uit natuur, geest en menschheid. In God zijnde is zij (de wereld) van God te onderscheiden. God is de hoogere eenheid van die deelen.

Van dit Panentheisme kan met volle regt gezegd worden, dat, indien het geen Pantheisme is, het er toch zeker toe leidt of in eindigen moet. Wat de zelfbewustheid van God betreft, zij is geenszins te houden voor zulk een weten van God aangaande zich zelven, waardoor Hij zich onderscheiden weten zou van de natuur, den geest en de menschheid. Gods zelfbewustzijn is niets anders den Gods weten van alles, en Hij weet alles, omdat alles in Hem is. Maar Hij, in wien alles is, Hij is niet persoonlijk van dat alles onderscheiden. Hij is alleen de hoogere eenheid van dat alles. Een persoonlijken God vindt men hier niet.

Van de wereldbeschouwing, die hier te verwachten is, en van de plaats, die hier voor godsdienst overblijft, is ongeveer hetzelfde te zeggen, als hetgeen bij het Pantheisme in het midden is gebragt. Hoe minder het Panentheisme

zich achter duistere woorden en frasen verbergt, hoe meer het de taal van het dagelijksche leven spreekt, des te duidelijker blijkt, dat het, minder eenvoudig dan het Pantheisme, niet minder naturalistisch in zijne wereldbeschouwig is, niet minder afkeerig van de erkenning van een persoonlijken God, als werkelijk te onderscheiden van de wereld, die Hij is „in zich, onder zich en door zich."

e. Het Hylozoisme onderscheidt zich door het erkennen van een wereldvormend beginsel, niet buiten, maar in de wereld; van een levensbeginsel in de stof, waardoor de wereld een levend organisme is. Het legt allen nadruk op „het leven in de stof", ἡ ἐν τῇ ὕλῃ ζωή. Door dit leven is de wereld een bezield geheel, een ζῶον. Dit leven zelf is als de wereldziel, als de anima mundi, te beschouwen. Het is het leven van alle leven, evenmin zonder de stof te denken, als de stof zonder dat leven mag gedacht worden. Het is al het leven in de wereld als één gedacht, het Alleven, dat het geheel bezielt. Doorgaans wordt het door de Hylozoisten gedacht als zonder zelfbewustzijn, ofschoon geenszins als redeloos, integendeel als iets rationeels. Is het ook meer dan eenvoudig levenskracht, het is toch minder dan de zich van zichzelven volkomen bewuste persoonlijke Geest.

Ofschoon het veel nader bij het Pantheisme, dan bij het Materialisme staat, is het Hylozoisme toch niet met het Pantheisme te vereenzelvigen. Heeft men wel eens van een hylozoistisch Pantheisme gesproken, met grooter regt zou men verklaard hebben, dat iets in het Hylozoisme aan het Pantheisme doet denken. Het onderscheid mag echter niet voorbij gezien worden. Het Alleven van het Hylozoisme is geenszins hetzelfde als het Al van het Pantheisme. Het Al van het Pantheisme is het Éene, dat aan al het bijzondere ten grondslag ligt, maar niet bepaald „leven". Het Alleven van het Hylozoisme is niet het Éene, dat aan al het bijzondere ten grondslag ligt, maar het in alle le-

vende wezens aanwezige leven als éénheid gedacht. Het Al van het Pantheisme omvat alles, want het is de wereld als één gedacht. Het Alleven van het Hylozoisme is nooit meer dan een gedeelte van het geheel, want het is het leven in de wereld als één gedacht. De echte Pantheist moet van het onvervalschte Hylozoisme een afkeer hebben, daar het hem moet toeschijnen de deur voor eene dualistische beschouwing van stof en leven, van ligchaam en ziel te openen, het monisme, de hoogere eenheid van beiden, buitentesluiten. De echte Hylozoist moet in de schatting van den echten Pantheist te veel realist zijn in zijne voorstelling, te weinig idealist in zijn denken. Beter laat zich dan tot op zekere hoogte het Hylozoisme vereenigen met de zienswijze van sommige Theisten, die wel de immanentie van den persoonlijken God in het Heelal, maar niet zijne transscendentie boven het Heelal erkennen, en God bij voorkeur als het persoonlijke Alleven, als de kracht van alle kracht, het leven van alle leven, het denken in alle denkenden, als het persoonlijke Albewustzijn voorstellen. Met meer regt dan van een hylozoistisch Pantheisme zou men daarom van een hylozoistisch gekleurd Theisme kunnen spreken, waarvan dan echter ook gezegd worden moet, dat het theistisch element op den duur er zich moeilijk tegenover het hylozoistisch bestanddeel in zal kunnen handhaven.

De wereldbeschouwing van het Hylozoisme kan niet anders dan naturalistisch zijn, daar ook volgens het Hylozoisme al wat in de wereld geschiedt aan natuurlijke oorzaken moet toegeschreven worden, aan oorzaken, binnen het gebied van de wereld te zoeken en ten laatste uit het naar vaste wetten werkende Alleven te verklaren.

Daar hier geen persoonlijk, van het Heelal werkelijk onderscheiden, God erkend wordt, zoekt de godsdienst hier ook evenzeer te vergeefs eene plaats, als waar het Pantheisme of het Materialisme den schepter zwaait.

Als bezwaar tegen het Hylozoisme moet ingebragt worden, dat wij geen bevredigend antwoord kunnen verkrijgen op de vraag naar het verband tusschen de stof, waarin het leven is, en het leven, dat in de stof is. Het leven moet, volgens het Hylozoisme, als immanent in de stof, de wereldziel als immanent in de wereld gedacht worden. Het leven bestaat niet buiten of zonder de stof, de wereldziel niet buiten of zonder de wereld. Maar de stof is niet voortgebragt door het leven, evenmin als het leven of de wereldziel resultaat is van de stof. Beiden, stof en leven, staan naast elkander, al is het leven ook immanent in de stof. Te vergeefs zoeken wij naar eene laatste oorzaak, door welke het leven in de stof is, en door welke de stof de vatbaarheid heeft, om gevormd te worden door het leven. Kan men overigens het Hylozoisme nog een oogenblik laten gelden, zoolang men zich bij de beschouwing van de natuur bepaalt, geen oogenblik kan het zich handhaven, als het geroepen wordt om de wereldgeschiedenis te verklaren. De theorie van eene wereldziel is ten eenenmale onvoldoende, als de philosophie der geschiedenis optreedt en de leidende gedachte in de wereldgeschiedenis aanwijst. Het Alleven toch, dat als de zamenvatting van alle leven, als de hoogere eenheid van alle individueele leven ook in de menschenwereld gedacht moet worden, moet dan ook geacht worden zich te ontvouwen of te openbaren in de wereldgeschiedenis, waar zoovele honderde en duizende individuën in hun denken, in hun willen en ook in hun handelen, de meest tegenstrijdige beginselen volgen en de meest tegenover elkander staande bedoelingen najagen. Zonder eene plaats aan de zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid van den mensch interuimen, kan men de wereldgeschiedenis geen regt laten wedervaren. Maar waar ook van zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid sprake kan zijn, zeker niet in het Hylozoisme, dat geen persoonlijk onderscheid toelaat tusschen de wereldziel of

het Alleven en het individueele leven van den mensch, in wien dat Alleven, niet minder dan in alle andere menschen, immanent is. Hiervan moet dan ook het noodzakelijk gevolg zijn, dat wij niet den individueelen mensch, maar het Alleven aansprakelijk moeten stellen voor hetgeen de individueele mensch doet, en evenzoo niet de menschen, maar het Alleven aansprakelijk moeten stellen voor hetgeen de wereldgeschiedenis te zien geeft.

Met het oog op het Atheisme, het Materialisme, het Naturalisme, het Pantheisme en het Hylozoisme mag gezegd worden, dat het van het grootste belang is te onderzoeken, wat wij al dan niet aangaande God te gelooven hebben.

B. Het bestaan van eenen persoonlijken God wordt erkend door het Deisme en door het Theisme. Komen zij hierin overeen, zij wijken van elkander af in het antwoord op de vraag naar de voortdurende betrekking tusschen God en het Heelal. Tegenover het Theisme, dat zulk eene voortdurende betrekking erkent, staat het Deisme, dat zulk eene voortdurende betrekking ontkent. Volgens het Theisme zijn God en Heelal niet van elkander afgescheiden, wel van elkander onderscheiden; volgens het Deisme zijn God en Heelal van elkander afgescheiden. De voortdurende immanente werking van God in het Heelal wordt derhalve door het Theisme geleerd, maar door het Deisme bestreden. Wat de namen Deisme en Theisme aangaat, het is duidelijk, dat zij het kenmerkend onderscheid tusschen de beide zienswijzen in het minst niet uitdrukken. Daaraan is waarschijnlijk toeteschrijven, dat men somtijds van Deisme spreekt, als men het Theisme bedoelt. Wenschelijk is echter, dat, nu eenmaal die beide benamingen door een veeljarig spraakgebruik, waarschijnlijk sedert Kant, gestempeld zijn tot kenschetsing van die beide zienswijzen omtrent God in zijne betrekking tot het Heelal, zij daarvoor ook blijven gebruikt worden. Tot misverstand geven

zij toch geen aanleiding en betere benamingen zijn niet bekend. Wij moeten nu de beide zienswijzen meer van nabij beschouwen.

a. Het Deisme erkent eenen persoonlijken God als den Schepper van het Heelal. Het stelt het Heelal voor als eens voor altijd zoo door God geordend en ingerigt, zoo van de noodige krachten voorzien, dat alles naar de door Hem bepaalde wetten geregeld kan en moet blijven voortbestaan. God behoeft het Heelal niet te onderhouden en in het Heelal niets te besturen, omdat in alles is voorzien en niets in verwarring kan geraken. Is een uurwerk, waaraan niets ontbreekt, opgewonden, dan behoeft de uurwerkmaker er niet naar omtezien, het niet te besturen, opdat het den tijd behoorlijk aanwijze. De wereld of het Heelal is volgens het Deisme aan een volmaakt uurwerk gelijk, dat opgewonden en niet van tijd tot tijd afgeloopen is; gelijk aan eene machine, tegen elk gebrek of elke schade behoorlijk beschut en zoo van al het noodige voorzien, dat zij van zelve haren geregelden gang gaat. Hierin bestaat volgens het Deisme de voortreflijkheid der wereld of des Heelals. Is de wereld door God geschapen, dan moet zij als Gods werk niet bij voortduring zijne onderhouding en besturing noodig hebben. Volgens deze zienswijze is derhalve geen plaats voor hetgeen wij gewoon zijn Gods Voorzienigheid te noemen. Eens voor altijd heeft God voor alles gezorgd. Hij kan de wereld nu aan haar zelve overlaten.

De wereldbeschouwing van het Deisme kan geen andere dan die van het Naturalisme zijn. Zij moet als naturalistisch gekenmerkt worden. Al hetgeen de Naturalist van de natuur zegt, verklaart de Deist van de wereld of het Heelal, alleen met dit verschil, dat de Naturalist alles aan de natuur toeschrijft, de Deist alles toeschrijft aan de inrigting, welke God eens voor altijd aan de wereld heeft gegeven. Overigens verklaren Deist en Naturalist beiden

alles uit natuurlijke oorzaken en laat de Deist, evenmin als de Naturalist, ergens in de natuur of de geschiedenis de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak toe, de Naturalist niet, omdat er volgens hem niets boven de natuur is, de Deist niet, omdat God, die boven de natuur, immers boven de wereld of het Heelal verheven is, haar geheel aan hare krachten en wetten kan overlaten en daarom niet in voortdurende betrekking tot haar staat. Weigert de Deist een wonder in de natuur of de geschiedenis te erkennen, het is, omdat een wonder volgens hem niets anders zou kunnen zijn, dan een tijdelijk ingrijpen van God in het groote raderwerk, en niets anders zou zijn dan een bewijs, óf dat er verwarring in het raderwerk was ontstaan, óf dat God niet vooraf behoorlijk in alles had voorzien en zijn werk derhalve later moest verbeteren en aanvullen. Hebben wonderen werkelijk plaats gehad, zij zijn voor het Deisme bewijzen tegen de goede inrigting van de wereld door God, en derhalve tegen de volmaaktheid van God zelven.

Men heeft gemeend een onderscheid tusschen een z. g. metaphysisch en een z. g. dogmenhistorisch Deisme te moeten maken. Het metaphysisch Deisme is dan dat, waarover zoo even is gesproken. Het dogmenhistorisch Deisme is dan die denkwijze omtrent het Christendom, volgens welke dit laatste niets anders is dan eene vrucht van den menschelijken geest of van de menschelijke rede, niets buitengewoons in den zin van bovennatuurlijk, niet iets bijzonder goddelijks, niet eene bijzondere goddelijke openbaring. Het Christendom wordt dan beschouwd als een gewoon historisch verschijnsel, dat zijne natuurlijke oorzaak en natuurlijke plaats heeft in den natuurlijken ontwikkelingsgang, als eene natuurlijke vrucht van een voorafgegane toestand. Verklaart het Naturalisme het Christendom geheel op natuurlijke wijze, het Deisme doet hetzelfde. Wat men dogmenhistorisch Deisme noemt is een gevolg of

eene noodzakelijke consequentie van hetgeen het metaphysisch Deisme wordt genoemd. Het eerste is de toepassing van het laatste op een bijzonder punt. Kan men het metaphysisch Deisme het theologisch-kosmologische heeten, men kan aan het dogmenhistorisch Deisme dan den naam van soteriologisch Deisme geven, omdat het eerste meer in het algemeen op de leer van God en de wereld, het laatste meer in het bijzonder op de Soteriologie of de Christelijke leer der verlossing of des behouds door Jezus Christus betrekking heeft. Verkieslijker is, niet van tweeërlei Deisme te spreken, maar, na het Deisme in het algemeen (het metaphysisch Deisme) geschetst te hebben, stiltestaan bij de door de consequentie gebodene toepassing daarvan (dogmenhistorisch Deisme) op het Christendom, dat op het standpunt van het Deisme niet anders dan als een natuurlijk verschijnsel behandeld kan worden.

In hoeverre het Deisme plaats voor godsdienst openlaat, is gemakkelijk te berekenen. Daar de Deist het persoonlijk bestaan van God erkent, verhindert niets hem, God te vereeren, God aanteroepen, God te aanbidden. In dit opzigt is er een groot onderscheid tusschen hem en den Naturalist, volgens wien niets boven de natuur bestaat. Maar van leven in gemeenschap met God kan toch voor den Deist geen spraak zijn, omdat er geen voortdurende betrekking tusschen God en de wereld, derhalve ook niet tusschen God en den mensch is. Evenmin als God zich met de wereld inlaat, bemoeit God zich met den mensch, volgens het Deisme. Wil de mensch zijn hart voor God uitstorten, tot God bidden, het staat hem vrij, maar baat hem niets, althans indien hij iets in zijn gebed van God vraagt en op zijn gebed van God verwacht. De natuur volgt haren loop, de geschiedenis volgt haren gang, onverschillig of men bidt of niet bidt. Natuur en geschiedenis beiden zijn onverbiddelijk. De God van het Deisme is een niets doende God, een Deus otiosus.

Het groote bezwaar tegen het Deisme is, dat natuur en geschiedenis beide op meer dan één punt alles eerder dan continuiteit van natuurlijke oorzaken en natuurlijke gevolgen te zien geven en doen onderstellen. Leent de natuur, wat het verledene betreft, zich volstrekt niet tot de stelling, dat alles zich geheel natuurlijk ontwikkeld heeft, de wereldgeschiedenis doet ook niet denken aan eene groote machinerie, in welke de menschen slechts werktuigen zijn. Beschouwt het Deisme het wonder als een ingrijpen van God in zijne schepping, waardoor op de schepping de schijn geladen wordt van een niet volmaakt werk te zijn en God in verdenking wordt gebragt van zelf niet volmaakt te zijn, daar Hij zijn eigen werk moet verbeteren of te hulp komen; deze beschouwingswijze staat in naauw verband met de ontkenning van Gods voortdurende, immanente, werkzaamheid in de wereld, maar heeft hare teregtwijzing te verwachten van hen, die op het standpunt van het supranaturalistisch Theisme eene meer juiste voorstelling kunnen geven.

b. Het Theisme onderscheidt zich van het Deisme door eene voortdurende betrekking van God tot het Heelal aantenemen. Terwijl het met het Deisme de persoonlijkheid van God erkent, staat het tegenover het Deisme met de ontkenning, dat God van de wereld afgescheiden zou zijn. God niet van de wereld afgescheiden, wel van de wereld onderscheiden, transscendent boven het Heelal; bij voortduring immanent werkende in het Heelal, dit is het kenmerkende van het Theisme.

Wat het woord „Theisme" betreft, wij herinnerden reeds, dat het in beteekenis niet van het woord „Deisme" verschilt, maar alleen door het spraakgebruik geijkt is, om eene van het Deisme verschillende zienswijze in de Godsleer aanteduiden. Dat het, als het in zamengestelde woorden voorkomt, niet altijd eene zienswijze in de Godsleer, maar ook wel den eenen of anderen godsdienstvorm aan-

duidt, is bekend. Men denke aan Pantheisme en Panentheisme, en evenzoo aan Monotheisme en Polytheisme. Verwarring wordt veroorzaakt, als men Theisme met Monotheisme verwart en er de godsdienstige vereering van éénen God in ziet. Het Theisme behoort tot het gebied van de Godsleer; maar waarheid is, dat het in zijnen supranaturalistischen vorm voor godsdienst in het algemeen en voor het Christelijk Monotheisme in het bijzonder onmisbaar geacht worden moet.

Moge men vroeger van het Theisme hebben kunnen spreken, zonder in de noodzakelijkheid te verkeeren van tusschen twee fractiën of rigtingen of vormen te moeten onderscheiden, de nieuwere tijd heeft daarin verandering gebragt. Sommigen hebben een onderscheid aangenomen tusschen een naturalistisch en een ethisch Theisme. Het naturalistisch Theisme zou dan die zienswijze zijn, volgens welke de wereld te beschouwen is als een proces, waarvan God als natuurmagt de grond is, God de immanente grond van de wereld, de wereld onderscheiden van God als het door Gods vrijen wil veroorzaakte. Het ethisch Theisme zou God als ethisch wezen denken, als de Liefde, de wereld (natuur en menschheid) als het werk van God, waarin zijne liefde zich openbaart. Ofschoon de onderscheiding van naturalistisch en ethisch Theisme op zichzelve niet geheel te verwerpen is, moet zij toch, indien men haar op de zoo even genoemde wijze omschrijft, geacht worden geheel en al onvoldoende te zijn.

Het kenmerkende van de beide vormen, waarin het Theisme in den nieuweren tijd opgetreden is, wordt niet uitgedrukt door de tegenstelling van naturalistisch en ethisch, en nog veel minder door hetgeen men als het gevoelen van het naturalistisch en van het ethisch Theisme opgeeft. Erkent men geen ander dan een naturalistisch en een ethisch Theisme in den boven bedoelden zin, dan zullen niet weinige aanhangers van het Theisme te ver-

geefs naar eene plaats voor zichzelven zoeken en loopt het kenmerkende van het Theisme, waarover tusschen zijne beide hoofdrigtingen een hevige strijd wordt gevoerd, groot gevaar van in de schaduw geplaatst en uit het oog verloren te worden.

Het kenmerkende van het Theisme, over welks nadere bepaling onder hen, die Theisten genaamd willen worden, bij voortduring wordt gestreden, is niet de erkenning van Gods persoonlijk bestaan. Dit laatste wordt toch ook door het Deisme erkend. Die Gods persoonlijk bestaan ontkent staat buiten de grenzen, zoowel van het Deisme, als van het Theisme. Dat kenmerkende is te vinden in de erkenning van het onderscheid en van de voortdurende betrekking tusschen God en het Heelal. De nadere bepaling van dat onderscheid en van die betrekking lokt echter strijd uit binnen de grenzen van het Theisme, een strijd, waardoor zijne aanhangers in twee kampen uit elkander gaan. Men verschilt van elkander in het antwoord op de vraag, „in welken zin wij spreken moeten van een onderscheid tusschen God en het Heelal en hoe wij de voortdurende betrekking tusschen God en het Heelal moeten voorstellen." Gods transscendentie en Gods immanentie, zij worden beiden op theistisch standpunt erkend. Maar de vraag is, in hoeverre wij Gods transscendentie en in welken zin wij Gods immanentie hebben te erkennen, dat is: transscendent zonder twijfel, maar boven wát? immanent zonder twijfel, maar hoe? De eene fractie legt grooten nadruk op Gods transscendent bestaan boven het Heelal, zonder Gods immanente werking in het Heelal prijs te geven. Haar Theisme wordt het best gekenmerkt door de benaming „supranaturalistisch". De andere fractie legt allen nadruk op Gods immanentie in het Heelal, met ontkenning van Gods transscendentie boven het Heelal, ten einde, zonder Gods persoonlijk bestaan prijs te geven, een monistisch standpunt in de Godsleer te kunnen handhaven. Haar Theisme

wordt, naar haar gevoelen, het best door de benaming „monistisch" gekenmerkt. Er is een supranaturalistisch en er is een monistisch Theisme, elk met eene eigene wereldbeschouwing als gevolg van de Godsleer, die het predikt. Opmerking verdient, dat er aan weêrszijden te vinden zijn, die van eene wetenschap aangaande God spreken, aan weêrszijden ook worden aangetroffen, die volhouden, dat Gods bestaan een voorwerp van het geloof is. Niet dit splitst de aanhangers van het Theisme in twee fractiën, dat sommigen beweren, wetenschap aangaande God te hebben, anderen niet van weten, maar van gelooven spreken; maar dit is tusschen hen de groote vraag, wat zij aangaande den persoonlijken God, hetzij dan weten, hetzij dan gelooven; wat zij meenen te moeten leeren aangaande zijne transscendentie boven en zijne immanentie in het Heelal.

Het supranaturalistisch Theisme leert, dat, wanneer men spreekt van al hetgeen bestaat, men denken moet aan God en aan het Heelal, maar dat men daarbij God en het Heelal van elkander moet onderscheiden als den Schepper en de Schepping; dat het Heelal bestaat door God en dat God bestaat onafhankelijk van het Heelal; dat het Heelal wordt bepaald door God, maar God in het minst niet door het Heelal wordt beperkt. Volgens het supranaturalistisch Theisme is God niet in het Heelal vervat, ook niet naast het Heelal geplaatst, maar boven het Heelal verheven, zoodat Hij, daar Hij het Heelal beheerscht, het dien ten gevolge ook omvat. De bedoeling is niet, dat de wereld buiten God bestaat, of dat het Heelal substantieel in Gods wezen opgesloten zou zijn; maar dat, wanneer men het Heelal denkt, men daarmede nog niet God als in het Heelal opgesloten moet denken, en dat men, wanneer men God denkt, daarom nog niet tevens het Heelal als in Hem opgesloten te denken heeft. God en Heelal zijn twee, maar zoo, dat er geen oogenblik aan afscheiding mag gedacht worden, wegens Gods voortdurende werk-

zaamheid in het Heelal, welke voortdurende werkzaamheid van God in het Heelal juist het blijvend onderscheid tusschen Hem en het Heelal geen oogenblik uit het oog mag doen verliezen. God is met volkomen bewustheid van zichzelven verheven boven het Heelal, en het Heelal is in zijn geheel niet minder dan in al zijne deelen onderworpen aan God. Het supranaturalistisch Theisme ontkent, dat God en Heelal zouden te beschouwen zijn als twee factoren, die in eene hoogere eenheid vereenigd gedacht kunnen worden. Het ontkent dit, omdat het God en Heelal niet op ééne lijn plaatst, maar, terwijl het God beschouwt als boven het Heelal verheven, het Heelal beschouwt als aan God onderworpen, zoodat, terwijl er wel iets hoogers dan het Heelal gedacht kan worden, er volstrekt niets hoogers dan God te denken is. God, wat zijn bestaan betreft, transscendent boven het Heelal, wat zijne werkzaamheid betreft, immanent in het Heelal, dit is de stelling van het supranaturalistisch Theisme.

De wereldbeschouwing van dit Theisme is eene geheel andere, dan de naturalistische. Zij laat, behalve voor de erkenning van de werking van natuurlijke oorzaken, plaats open voor de erkenning van de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak, dat is van de regtstreeksche werking van God in de natuur en de geschiedenis, behalve zijne werking door oorzaken, die wij gewoon zijn „natuurlijke” te noemen, en die evenzeer als de regtstreeksche toch ten laatste door God veroorzaakt zijn. Zij leert niet, dat alles uit natuurlijke oorzaken moet verklaard worden en nooit of nergens aan eene andere dan natuurlijke oorzaak moet gedacht worden. Dit behoeft zij niet te leeren, omdat zij niet rust op de stelling, dat er niets behalve de stof (Materialisme), of behalve de natuur (Naturalisme), of behalve het Heelal (Pantheisme) bestaat, of dat God, al staat Hij ook boven het Heelal, toch niet in voortdurende betrekking tot het Heelal staat

(Deisme). De wereldbeschouwing van het supranaturalistisch Theisme kan voor eene regtstreeksche werking van God in het Heelal, in de natuur of in de geschiedenis, onderscheiden van Gods werking in het Heelal door z. g. natuurlijke oorzaken, plaats openlaten, omdat zij zoowel Gods transscendentie boven, als zijne immanente werkzaamheid in het Heelal erkent. Zij kan plaats openlaten voor de erkenning van „het wonder" op het gebied der natuur en der geschiedenis, dat is voor de erkenning van verschijnselen en feiten, die niet te houden zijn voor het gevolg of het resultaat van eene natuurlijke oorzaak, maar die uit eene andere dan eene natuurlijke oorzaak, namelijk uit eene regtstreeksche werking van den boven het Heelal staanden, maar altijd in het Heelal werkenden, niet door de natuurkrachten of de natuurwetten gebonden of beperkten God, te verklaren zijn. Of werkelijk die verschijnselen en feiten op het gebied der natuur en der geschiedenis, die men wonderen genoemd heeft, gehouden moeten worden voor verschijnselen en feiten, die niet uit natuurlijke oorzaken verklaard moeten worden, dit wordt hierbij nog in het midden gelaten. Maar dat zij, op zichzelven beschouwd, er voor zouden kunnen gehouden worden, dit wordt hiermede toegestemd. Komen er dan bij het onderzoek van de natuur of van de geschiedenis verschijnselen of feiten voor, die zich toch niet natuurlijk laten verklaren, welke moeite men zich daartoe ook geeft, dan blijft het regt gevrijwaard, om te denken aan een wonder, d. i. aan eene regtstreeksche, niet door eene natuurlijke oorzaak bemiddelde, werking van God. Bij deze wereldbeschouwing is het derhalve niet: zie het natuurlijk causaalverband voorbij; vraag niet naar natuurlijke oorzaken; schrijf alles regtstreeks aan God toe. Maar het is: verklaar natuurlijk wat een gevolg van eene natuurlijke oorzaak blijkt te zijn, en schrijf aan Gods regtstreeksche werking toe wat zich, terwijl aan de realiteit van het ver-

schijnsel of van het feit niet behoeft getwijfeld te worden, toch niet als een gevolg van eene natuurlijke oorzaak doet kennen, daar de natuurlijke oorzaak er zich evenmin met grond van laat vermoeden, als naar waarheid van laat aanwijzen.

De benaming „supranaturalistisch", waardoor dit Theisme zich het best laat kenmerken, herinnert den strijd tusschen het Rationalisme en Supranaturalisme uit het begin dezer negentiende eeuw. Die strijd gold het karakter van het Christendom als godsdienst, meer bepaald het karakter der leer van de Christelijke Godsdienst of der Christelijke godsdienstleer. De vraag was, of de Christelijke godsdienstleer geacht moest worden door God op eene buitengewone wijze onmiddellijk geopenbaard te zijn, dan of hier geenszins aan eene buitengewone onmiddellijke openbaring van God, maar aan eene onder Gods leiding plaats gehad hebbende ontwikkeling van het menschelijk denken, van het menschelijk verstand, van de menschelijk rede moest gedacht worden, zonder dat God geacht moest worden, op eene andere dan natuurlijke wijze, anders dan door natuurlijke middelen, werkzaam geweest te zijn. Zij, die aan eene buitengewone onmiddellijke openbaring, aan eene bovennatuurlijke inwerking van God gedacht wilden hebben, werden gerekend het Supranaturalisme te verdedigen. Zij, die geen bovennatuurlijke inwerking van God aannamen, maar de Christelijke godsdienstleer uit de menschelijke rede afgeleid en verklaard wilden hebben, werden geacht het Rationalisme te handhaven. Met regt is meermalen herinnerd, dat dit Rationalisme niet met het Naturalisme moet verward worden, omdat men Rationalist kon zijn, zonder tot de Naturalisten gerekend te moeten worden. Met meer regt plaatst men Rationalisme en Deisme op ééne lijn, ofschoon wij niet mogen vergeten, dat het Rationalisme geenszins de erkenning van eene voortdurende betrekking tusschen God en de wereld buitensloot. Een Deist kon,

evenals een Naturalist, in zekeren zin tot de Rationalisten gerekend worden. Maar een Rationalist behoefde evenmin te leeren, dat er niets boven de natuur bestaat, als dat er geen voortdurende betrekking tusschen de wereld en God is. Datgene, waartegen het Rationalisme zich bij voortduring met alle kracht verzette, was de stelling, dat God nog anders dan door middel van natuurlijke oorzaken in de natuur en de geschiedenis gewerkt heeft. De ontkenning van het wonder of van eene regtstreeksche werking van God in de natuur en de geschiedenis, naast Gods werking door middel van natuurlijke oorzaken, dit was het kenmerkende van het Rationalisme tegenover de verdedigers van de Christelijke godsdienstleer als eene buitengewone goddelijke openbaring, niet als eene vrucht der ontwikkeling van den menschelijken geest, bepaald van de menschelijke rede. Kon alzoo het Rationalisme, tegenover het Supranaturalisme geplaatst, zich zeer wel van het Naturalisme en ook van het Deisme onderscheiden, de wereldbeschouwing van het Rationalisme was zonder twijfel naturalistisch, of het Rationalisme was eene vrucht van de naturalistische wereldbeschouwing, die zich met zeer verschillende denkwijzen over God en wereld vereenigen laat. Het Supranaturalisme, dat de antagonist van het Rationalisme was, handhaafde in beginsel het echte Theisme, of die denkwijze aangaande God en Heelal, volgens welke God bij voortduring in het Heelal werkt, zonder gebonden te zijn aan hetgeen wij natuurlijke oorzaken noemen, derhalve niet alleen door middel van natuurlijke oorzaken, maar ook regtstreeks of, zooals het Supranaturalisme het uitdrukte, onmiddellijk. Het onderscheid tusschen het vroegere Supranaturalisme en het supranaturalistisch Theisme bestaat nu hierin, dat het eerste eene bepaalde denkwijze is aangaande het karakter of de afkomst der Christelijke godsdienstleer, het laatste eene bepaalde denkwijze aangaande Gods voortdurende betrekking tot het Heelal, meer

in het bijzonder aangaande de wijze, waarop God bij voortduring in het Heelal werkt. Bij het supranaturalistisch Theisme is de gezigtseinder alzoo ruimer, dan bij het Supranaturalisme, dat de theistische denkwijze op een bepaald punt, op den oorsprong van de Christelijke godsdienstleer, toepaste. In den grond zijn zij homogeen, daar zij zich vereenigen in de stelling, dat de wereld niet beschouwd moet worden als een geheel van zuiver natuurlijke oorzaken en gevolgen, maar dat hier en daar in de wereld, in de natuur en de geschiedenis, eene regtstreeks werkende oorzaak moet worden erkend, die „supra naturam" is, namelijk de transscendente God, die zoowel zonder bemiddeling van, als door middel van natuurlijke oorzaken in de wereld werkt. Dit laatste ontkenden alle echte Rationalisten, als die nergens eene bovennatuurlijke inwerking van God erkenden, maar gelijk in de natuur alles uit de natuur, zoo ook op het gebied van de godsdienst en de godsdienstleer alles uit den mensch op natuurlijke wijze verklaard wilden hebben.

Tegenover het supranaturalistisch Theisme heeft zich in den nieuweren tijd een ander Theisme geplaatst, dat zich liefst „monistisch" laat noemen. Het beschuldigt het supranaturalistisch Theisme van dualisme en wil dit dualisme overwinnen. Het zegt: God is niet buiten de wereld en ook niet in de wereld; God staat niet naast de wereld en de wereld niet naast God, zoodat de tegenstelling van God en de wereld behouden blijft; maar God en wereld, of God en Heelal, zijn als één te denken, niet zoo, dat God het Heelal of het Heelal God zou zijn, maar zoo, dat God de onzigtbare zijde van het Heelal, het Heelal de zelfopenbaring van God is. Het erkent de persoonlijkheid van God, wil het onderscheid tusschen God en Heelal gehandhaafd hebben, maar ontkent, dat God transscendent boven het Heelal zou staan en voor den Schepper van het Heelal zou moeten gehouden worden, alsof dit

laatste een begin had gehad. Het leert toch, dat het Heelal zoowel eeuwig is als God, daar God, die voor de oorzaak van het Heelal gehouden moet worden en die eeuwig is, als de eeuwige oorzaak van het Heelal moet erkend worden, en het Heelal derhalve ook voor eeuwig is te houden, volgens den regel, dat het gevolg of de werking overeenkomt met de oorzaak (causae respondet effectus). Is dan het Heelal even als God eeuwig, God en Heelal eeuwig één, het kan niet anders, dan dat God voor de immanente, alles bewerkende, alles determineerende oorzaak van al wat in het Heelal is en plaats vindt gehouden worden moet. Het Heelal is niet zonder God, God niet zonder het Heelal te denken.

De wereldbeschouwing van dit monistisch Theisme laat niet toe, ooit te denken aan de werking van eenige bovennatuurlijke oorzaak. Er is hier voor de gedachte aan iets bovennatuurlijks geen plaats, omdat er aan geen transscendentie van God boven de natuur of boven de wereld of boven het Heelal mag gedacht worden. Dat God transscendent boven de bijzondere dingen, ook boven den mensch, staat, wordt geenszins ontkend. Maar dat Hij transscendent boven het van Hem wel te onderscheiden geheel, bóven het Heelal, staat, dit stemt men niet toe. Zoo stemt men dan ook niet toe, dat God anders dan door middel van de natuurlijke causaliteit werkt. Immanent in het Heelal, niet transscendent boven het Heelal, bepaalt of determineert God alles volgens de natuurwetten, waaraan alles onderworpen is, waaraan niets zich kan onttrekken of onttrokken kan worden. Eene regtstreeksche werking van God als van eene bovennatuurlijke oorzaak, onderscheiden van de natuurlijke werking Gods door de natuurlijke causaliteit, is hier voor altijd buitengesloten. Gods werkzaamheid is „natuurlijk". Het natuurlijke is goddelijk en het goddelijke natuurlijk, daar de natuur beschouwd wordt als het collectief van alle werkingen in haren zamenhang,

zoodat Gods werkzaamheid met die van de natuur, als het collectief van Gods werkingen, één is. Bovennatuurlijk, zegt men ook hier, zou bovengoddelijk zijn. Deze wereldbeschouwing kan niet anders dan naturalistisch genoemd worden, omdat zij, wat ook dit Theisme van het Naturalisme moge doen verschillen, toch in den grond der zaak de wereldbeschouwing van het Naturalisme is. Alles „natuurlijk" gevolg van in de wereld of het Heelal werkende natuurlijke oorzaken; geen in het Heelal of de wereld werkende oorzaak, die niet natuurlijk heeten moet; deze grondstelling van het monistisch Theisme is zoo naturalistisch, als het Naturalisme het slechts verlangen kan.

Met welk regt dit Theisme zich monistisch noemt, of voor monistisch zou gehouden worden, is niet duidelijk. Het monisme wordt hier wel geproclameerd, maar in de werkelijkheid geenszins bereikt. Immers zoeken wij hier te vergeefs naar een begrip, waaraan de begrippen „God" en „Heelal" ondergeschikt zijn, of waarin die twee factoren tot eene hoogere eenheid verbonden worden. Monisme is alleen daar, waar men ten laatste slechts één begrip, slechts éénen factor, als de hoogste eenheid overhoudt. Maar wáár is hier het ééne, waarin alles zich als in de hoogste eenheid vereenigt? God is niet het hoogste, want Hij staat niet transscendent boven het Heelal. Het Heelal is niet als het Al het hoogste, want God wordt van het Heelal onderscheiden en niet aan het Heelal gesubordineerd. God en Heelal zijn niet identisch, want God is, naar men volhoudt, niet het Heelal en het Heelal is niet God. Zoo zoekt men hier dan te vergeefsch monisme. Indien men zeide, dat God en Heelal twee zijden zijn van eene en dezelfde zaak, dan zouden wij mogen vragen, welken naam men dan aan die ééne en dezelfde zaak wenscht gegeven te zien; met andere woorden: wat dan toch dat hoogste is, waarin wij de hoogere eenheid van God en Heelal te zoeken en te begroeten hebben. Het

antwoord laat op zich wachten. Waarheid is, dat, indien het supranaturalistisch Theisme van dualisme moest beschuldigd worden, het z. g. monistisch Theisme dezelfde beschuldiging zou uitlokken, daar het God „en" Heelal van elkander onderscheidt, zonder beiden in iets hoogers te vereenigen. Maar zoodra het beiden in iets hoogers vereenigde, zou de God, dien het erkende, ophouden God te zijn, daar God dan aan iets hoogers gesubordineerd werd, hetgeen met het begrip „God" niet vereenigbaar is, zoolang men namelijk nog met Anselmus God houdt voor het hoogste, dat zich denken laat (quo nihil maius cogitari possit.) In dit z. g. monistisch Theisme is God echter niet, even als in het supranaturalistisch Theisme, het hoogste of de Allerhoogste. Hij staat niet boven het Heelal. Hij heeft het Heelal niet geschapen. Wordt Hij ook al de oorzaak van het Heelal genoemd, Hij is toch niet de oorzaak van het Heelal door eene vrije daad van zijnen wil. God is toch niet dan met het Heelal, het Heelal niet dan als eeuwig met God te denken. Pantheisme wil dit Theisme niet zijn, want het erkent eenen persoonlijken God en wil Hem van het Heelal onderscheiden hebben. Supranaturalistisch Theisme wil het niet zijn, want het ontkent Gods transscendentie boven het Heelal. Monistisch wil het zijn, maar is het niet, juist omdat het God en Heelal van elkander onderscheidt, zonder eene hoogere eenheid aan te wijzen. Zoo is het dan verre van bevredigend, daar het niet geeft wat het belooft. Maar ook wat het geeft of stelt is, van nabij bezien, alles eerder dan bevredigend te noemen. Het onderscheidt God en Heelal. Maar indien God niet transscendent boven het Heelal staat, niet transscendent boven het geheel der eindige dingen als één geheel gedacht, hoe kan Hij er dan van te onderscheiden zijn, daar Hij er niet naast, niet buiten gedacht mag worden? Of Hij is identisch met het Al, óf Hij is niet identisch met het Al. Is Hij niet identisch met het Al en waarlijk God, dan moet Hij boven

het Al verheven zijn. Is Hij niet boven het Al verheven, en er ook niet naast, niet buiten te denken, dan moet Hij het Al zelf zijn. Of God is het Al en dan is Hij niet van het Heelal onderscheiden, of Hij is niet identisch met het Heelal en moet er dan transscendent boven verheven zijn. Tot dit laatste moet het z. g. monistisch Theisme komen, indien het niet in Pantheisme wil eindigen, en in Pantheisme zal het moeten eindigen, de erkenning van God als zich van zich zelven bewust zal het moeten opgeven, indien het niet onbewimpeld wil uitspreken, dat het Heelal in zijn geheel aan God ondergeschikt en God derhalve boven het Heelal in zijn geheel verheven is. De ontkenning van Gods transscendentie boven het Heelal moet de vereenzelviging van God en Heelal ten gevolge hebben. De bewering, dat het Heelal de zelfopenbaring van God is, God de onzigtbare zijde van het Heelal, kan niet worden toegelaten. Het begrip „Heelal" sluit de zigtbare en de onzigtbare zijde van het Heelal in zich. Is God de onzigtbare zijde van het Heelal, dan behoort Hij tot het Heelal. Is het Heelal de zelfopenbaring van God, dan is het Heelal toch niet iets anders dan God en wordt God ook minder juist de oorzaak van het Heelal genoemd. Is God de oorzaak van het Heelal, dan volgt hieruit geenszins, dat het Heelal voor eeuwig moet gehouden worden, daar uit de stelling, dat God eeuwig is, volstrekt niet volgt, dat Hij, als oorzaak van het Heelal gedacht, ook eeuwig moet zijn. Dit laatste, dat God als oorzaak van het Heelal eeuwig is, mogen wij eerst stellen, nadat bewezen is, dat wij het Heelal als eeuwig te beschouwen hebben. Beroept men zich op den regel, dat hetgeen van de oorzaak geldt ook van het gevolg moet gelden, hierop hebben wij te antwoorden, dat naar denzelfden regel óf God niet alleen geest, maar ook, derhalve gedeeltelijk, stof, óf het Heelal geheel en al geest moet zijn. Immers hebben wij in het Heelal, ook volgens het monistisch Theisme, stof

en geest te onderscheiden, en moet God, ook volgens het monistisch Theisme, als zich van zichzelven bewuste Geest erkend worden. Of de regel „causae respondet effectus" is op God en het Heelal niet van toepassing, óf, indien deze regel op God en het Heelal van toepassing is, en het Heelal voor de zelfopenbaring van God, God voor de onzigtbare zijde van het Heelal moet gehouden worden, blijft er niets over dan te stellen, dat het Heelal niets dan geest, of God niet alleen geest, maar ook stof is. De erkenning van God als den Schepper van het Heelal, dat dan niet voor eeuwig moet gehouden worden, en van Gods transscendentie boven het Heelal, even als van zijne immanente werking in het Heelal, dit is het eenige wat overblijft, om het Theisme zijn kenmerkend karakter te doen behouden. Of geen, of het supranaturalistisch Theisme.

Brengt men hier tegen in, dat ook op theistisch standpunt het bovennatuurlijke voor het bovengoddelijke moet gehouden worden, daar Gods werkzaamheid één is met de werkzaamheid der natuur, dit behooren wij juist ten sterkste te ontkennen. Gaf de natuur, in den ruimsten zin des woords, ook wat haar verleden betreft, niets te zien, dan wat uit eene natuurlijke oorzaak verklaard moet worden, daar de natuurlijke oorzaak er van bekend is, er zou geen grond bestaan voor de stelling, dat God niet alleen door natuurlijke oorzaken werkt. Maar nu, gelijk boven herinnerd is, in de natuur volstrekt niet alles uit natuurlijke oorzaken kan verklaard worden, ontbreekt het regt tot de stelling, dat de werkzaamheid der natuur (het collectief van alle werkingen) niet onderscheiden worden moet van de werkzaamheid Gods; met andere woorden, dat goddelijk en natuurlijk hetzelfde is. Heeft het Naturalisme geen grond voor zijne hoofdstelling, hetzelfde moet van het z. g. monistisch Theisme gezegd worden. Weigert het den persoonlijken God als boven de natuur verheven te erkennen, identificeert het God en Natuur door

Gods werkzaamheid met de natuurwerkzaamheid te identificeeren, het lokt dan dezelfde niet te wederleggen bedenking uit, die tegen het Naturalisme ingebragt worden moet, en doet ons vragen, of de God, dien het erkent, wel iets anders is dan de Natuurnoodwendigheid, of het natuurlijke causaalverband, als persoon gedacht. Tegenover de stelling, dat het bovennatuurlijke het bovengoddelijke en het goddelijke ook het natuurlijke is, moet volgehouden worden, dat het natuurlijke wel goddelijk is' maar dat, behalve het natuurlijk-goddelijke, ook het bovennatuurlijk-goddelijke in de natuur en in de geschiedenis moet erkend worden, omdat het natuurlijke, als het uit natuurlijke oorzaken verklaarbare, niet alles omvat wat natuur en geschiedenis te zien geven, maar naast zich heeft het regtstreeks door God in de natuur en de geschiedenis gewerkte, het bovennatuurlijke, dat evenzeer als het natuurlijke goddelijk, maar volstrekt niet bovengoddelijk of onzinnig is.

In zeer naauw verband met het z. g. monistisch Theisme staat de z. g. moderne Theologie, evenmin met dit Theisme te vereenzelvigen, als er geheel van aftescheiden. Moet van de benaming „moderne Theologie" gezegd worden, dat zij, gebruikt ter kenschetsing van eene bepaalde rigting op theologisch gebied, tot den nieuwen tijd behoort, dit laatste geldt volstrekt niet van het verschijnsel, dat er door aangeduid wordt. De moderne Theologie is geenszins eene nieuwe Theologie, geen nieuw theologisch stelsel, is geen stelsel, geen bepaalde Theologie, maar de toepassing van eene wereldbeschouwing, en wel van de naturalistische wereldbeschouwing, in verband met het monistisch Theisme, bij de beoordeeling van het Christendom. Scheidt men de moderne Theologie van het monistisch Theisme af, dan bestaat er niet de minste reden, om langer van moderne Theologie te spreken. Dan houdt men toch niets over, dan eene toepassing van de naturalistische wereld-

beschouwing bij de beoordeeling van het Christendom door het Deisme, of door het Naturalisme, of door het Pantheisme, of wat hier verder genoemd kan worden. Dat de z. g. moderne Theologie eigenlijk geen bepaalde Theologie is, wordt door hare aanhangers toegestemd en zelfs somtijds met nadruk op den voorgrond geplaatst. Men spreekt ook liever van de „moderne rigting" of van de „nieuwe rigting" op het gebied van godgeleerdheid en godsdienst. Wat hare eigenaardigheid betreft, zij ontkent het bovennatuurlijke in de reeks van natuurlijke oorzaken en gevolgen op het gebied van natuur en geschiedenis, niet, omdat zij het bestaan van eenen persoonlijken God ontkent, niet omdat zij Gods voortdurende betrekking tot de wereld ontkent, maar omdat zij, met een beroep op de ervaring, uitgaat van de stelling, dat er geen andere dan natuurlijke oorzaken in de wereld werkzaam zijn, en dat Gods werkzaamheid in de wereld niet van het geheel der natuurlijke werkingen onderscheiden moet worden; dat God wel immanent in de wereld, maar niet transscendent boven de wereld of het Heelal te denken is. Dit bij de beoordeeling van het Christendom toepassende, ontkent zij elk wonder in de geschiedenis van het ontstaan des Christendoms, in de levensgeschiedenis van zijnen stichter, gelijk zij verder in de ontwikkeling van de godsdienst- en zedeleer alles uitsluit wat met de naturalistische wereldbeschouwing in strijd is. Door de consequentie gedrongen om het determinisme op ethisch gebied te handhaven, laat zij geen plaats over voor de leer der zedelijke verantwoordelijkheid van den mensch, voor de leer der zonde als eigenwillige overtreding van Gods gebod, waardoor men strafwaardig voor God wordt, voor de leer der strafwaardigheid van den zondaar, als aan wien God de overtreding van zijn gebod tot schuld rekenen moet. Met betrekking vooral tot de z. g. moderne Theologie moet ernstig tegen spraakverwarring gewaarschuwd worden. Door de benaming „mo-

dern" of „nieuw" zou men zich kunnen laten verleiden tot de meening, dat zij werkelijk een nieuw verschijnsel is. Onder eenen eenigzins gewijzigden vorm zet zij echter geen anderen strijd voort, dan dien het Rationalisme reeds vroeger tegen het Supranaturalisme in het bijzonder en tegen de supranaturalistische wereldbeschouwing in het algemeen gevoerd heeft. Door dat de ontkenning van het wonder, dat is van het bovennatuurlijke binnen de sfeer der natuur en der geschiedenis, bij de moderne Theologie op den voorgrond staat en moet staan, liet men zich menigmaal verleiden tot de meening, dat iemand, die het wonder ontkende, daarom ook tot de moderne theologen of tot de voorstanders van de moderne Theologie moest gerekend worden. Alsof bijv. een Naturalist of een Deist tot de moderne theologen gerekend worden kon, een Naturalist, die het wonder moet ontkennen, omdat de natuur bij hem het hoogste is, een Deist, die het wonder ontkent, omdat God volgens hem niet in voortdurende betrekking tot het Heelal staat. Men moet vragen, niet of, maar waarom het wonder ontkend wordt. De moderne Theologie antwoordt: omdat de nieuwere wetenschap leert, dat in de wereld alles volgens de natuurlijke causaliteit plaats vindt, en God derhalve ook geacht worden moet, alleen volgens de natuurlijke causaliteit te werken. De moderne Theologie is niet met het Naturalisme of met het Deisme, evenmin als met het Pantheisme te verwarren, maar, zooals gezegd is, te houden voor de toepassing van de naturalistische wereldbeschouwing, in verband met het z. g. monistisch Theisme, bij de beoordeeling van het Christendom. Dat wij de zaak niet anders te beschouwen hebben, leert een blik op haar ontstaan en op hare houding.

Reeds in de laatste jaren van de eerste helft dezer negentiende eeuw was het bij sommigen gewoonte geworden, in het algemeen te spreken van de „moderne wetenschap", de „moderne wereldbeschouwing", het „modern

bewustzijn". Bij moderne wetenschap dacht men bepaald aan de natuurwetenschap, zooals zij zich na de ontdekkingen in den nieuweren tijd van Copernicus, Kepler, Newton en anderen heeft ontwikkeld, door welke ontdekkingen de aandacht meer dan vroeger op de regelmatigheid en stelselmatigheid in de natuur en de natuurverschijnselen was gevestigd geworden. Terwijl de physische gezigtseinder zich naar alle zijden uitbreidde en de natuurwetten beter werden gekend en met elkander in verband werden gebragt, leerde men van menig natuurverschijnsel de natuurlijke oorzaak kennen en stelden de beoefenaars der natuurwetenschappen zich ook meer bepaald tot taak, van alle natuurverschijnselen de natuurlijke oorzaak te zoeken. Op zuiver natuurwetenschappelijk gebied was het echter niet: van alles moet eene natuurlijke oorzaak te vinden zijn; nog veel minder: alles is reeds natuurlijk verklaard; maar alleen: van alle verschijnselen in de natuur moet de oorzaak in de natuur ondersteld en de natuurlijke oorzaak gezocht worden. Bij velen werd echter wat op natuurwetenschappelijk gebied alleen als „mogelijk" ondersteld werd als reeds uitgemaakt beschouwd, niet op grond van hetgeen het natuuronderzoek had geleerd, maar ten gevolge van het oogpunt, waaruit zij de natuur of de wereld beschouwden. Het ligt in den aard der zaak, dat door allen, die het Materialisme, of het Naturalisme, of het Pantheisme, of ook het Deisme in den eenen of anderen vorm toegedaan waren, het streven, om van alles de natuurlijke oorzaak te zoeken, luide toegejuicht werd. Bij hen stond tóch reeds vast, dat alles natuurlijk verklaard worden moet. Niets moest hun derhalve aangenamer zijn, dan dat de „nieuwere" wetenschap de bevestiging aanbragt van de stelling: alles laat zich natuurlijk verklaren. Zoover was men echter nog niet gevorderd, tenzij men a priori, d. i. voordat het natuuronderzoek afgeloopen was, vaststelde, dát alles alleen natuurlijk, niets op eene

andere dan natuurlijke wijze plaats had kunnen vinden. Dit laatste werd vastgesteld door allen, die de wereld beschouwden als een wel te zamen hangend geheel van natuurlijke werkingen en natuurlijke oorzaken; als een geheel, waarin op geenerlei wijze eene andere dan natuurlijke oorzaak iets tot stand brengen kan. Deze wijze van de wereld te beschouwen werd dan ook door velen de „moderne wereldbeschouwing" genoemd, als de wereldbeschouwing, tot welke de moderne wetenschap regt geeft. Volgens deze wereldbeschouwing — men herkent haar terstond als de naturalistische — mag nergens of nimmer eene afwijking van de natuurwetten worden aangenomen. Tegen zulk eene afwijking kwam, gelijk men beweerde, het „modern bewustzijn" op. Hiermede bedoelde men, dat de geheele denk- en zienswijze, de geheele overtuiging van den door de moderne wetenschap verlichten tijdgeest tegen eene andere dan de geheel „natuurlijke" verklaring in opstand moest komen. Deze z. g. moderne, in waarheid naturalistische, wereldbeschouwing werd nu ook weldra door Godgeleerden op de beoordeeling bepaald van het oorspronkelijk Christendom toegepast, waardoor de benaming „moderne Theologie" in gebruik kwam, eene uitdrukking, die anders eigenlijk alleen aan de Theologie van den nieuweren tijd in het algemeen, onderscheiden van de vroegere, denken deed en moest doen denken. Zoo bedoelde men bijv. in Duitschland met „die neuere Theologie", en in Frankrijk met „la théologie moderne" eerst nog geenszins eene Theologie, die op grond van „de moderne wetenschap" de moderne of naturalistische wereldbeschouwing huldigde. Meer en meer verkreeg die uitdrukking echter eene zeer bepaalde beteekenis, en eindelijk werd zij, vooral omstreeks en na het jaar 1858, gebruikt, om die theologische zienswijze aanteduiden, die te gemoet kwam aan het z. g. modern bewustzijn, door de moderne wereldbeschouwing op het theologisch gebied toetepassen, en in overeenstemming

met de moderne wetenschap de stelling te handhaven: overal is in de natuur en de geschiedenis een onverbrekelijke zamenhang aantenemen van natuurlijke oorzaken en gevolgen, met onbepaalde uitsluiting van de werking van eenige bovennatuurlijke oorzaak binnen den kring der natuur en der geschiedenis. Deze stelling was eigenlijk reeds door Strauss sedert 1835 op den voorgrond geplaatst bij zijne kritiek van het Leven van Jezus. Zijn programma toch was geweest: „In de wereld hangt alles te zamen door eene keten van natuurlijke oorzaken en gevolgen, die geen verbreking duldt. In de natuur en de geschiedenis beiden heeft men niets anders dan een vast weefsel van eindige oorzaken en werkingen of gevolgen te zien, eene beschouwingswijze, die de nieuwere tijd aan eene, gedurende vele eeuwen voortgezette, reeks van de moeilijkste onderzoekingen heeft te danken". (Das Leben Jesu, Einl.) Dit is ook het geheele geheim van de moderne Theologie, namelijk, dat alles „natuurlijk" moet verklaard worden.

De groote vraag is echter, of men dit als theoloog, dan als natuuronderzoeker en geschiedvorscher stelt; met andere woorden, of men dit stelt ten gevolge van het godsbegrip, dat men heeft, dan of men het stelt ten gevolge van de resultaten, die men door het onderzoek van de natuur en van de geschiedenis heeft verkregen. In het eerste geval heeft men a priori vastgesteld wat alleen a posteriori vastgesteld kan worden. Immers tot de stelling, dat alles in de natuur en de geschiedenis natuurlijk verklaard worden moet, heeft men eerst dan het regt, als de natuurlijke oorzaak van alle verschijnselen en feiten in de natuur en de geschiedenis bekend is. Dan eerst kan men bepalen, hoe God vroeger en later in de wereld heeft gewerkt. In het andere geval is men voorbarig geweest, omdat men van vele verschijnselen en feiten in de natuur en de geschiedenis, gelijk men zelf toestemt, de natuurlijke oorzaak volstrekt niet kent, zoodat men ook geen regt heeft

tot de stelling, dat alles eene natuurlijke oorzaak heeft en derhalve ook natuurlijk verklaard worden moet. Apriorisme of voorbarigheid, een van deze twee beschuldigingen lokt de moderne Theologie uit door hare uitwerking van het programma, dat Strauss op zijne wijze, de Tubingsche school, onder den invloed vooral van Baur, op hare wijze, anderen wederom eenigzins anders hebben uitgewerkt. Om den schijn van apriorisme te ontgaan, heeft de moderne Theologie zich ten laatste in de armen geworpen van hetgeen men genoemd heeft de wijsbegeerte der ervaring. De voorstanders der moderne Theologie verklaarden, dat zij zich op het standpunt der empirie plaatsten, de empirische methode volgden, uitgingen van de waarneming, niets vaststelden, dan hetgeen op grond der waarneming vastgesteld of uit het waargenomene wettig afgeleid worden mag. Wat nu het standpunt der empirie betreft, dit brengt mede, dat men waarneemt, en weder waarneemt, en het later waargenomene met het vroeger waargenomene vergelijkt, en uit al het waargenomene wettige besluiten trekt, ook besluit tot hetgeen men nog niet heeft waargenomen, voor zoover men grond heeft om analogie te onderstellen. Maar het brengt niet mede, het sluit veeleer stellig uit, dat men zich eenige uitspraak veroorlooft aangaande eenig verschijnsel of feit, waarvoor geen analogie is aantewijzen, aangaande eenig verschijnsel of feit, waarvan men de oorzaak niet kent en niet op grond van het reeds bekende eene natuurlijke verklaring geven kan. Het standpunt der empirie brengt mede, dat men geen hypothesen toelaat, dan die door de waarneming zelve aan de hand zijn gedaan, zoodat op dit standpunt bijv. niet mag worden toegelaten de onderstelling, dat de organische ligchamen op geheel natuurlijke wijze uit de anorganische stof zouden voortgekomen zijn, of dat de mensch zich uit een dier zou hebben ontwikkeld, of dat een wonder, de werking van eene bovennatuurlijke oor-

zaak binnen den kring der natuur en der geschiedenis, onmogelijk is, al welke onderstellingen niet de minste toejuiching verwerven, zoolang nog waarneming en ervaring uitspraak doen. Op het standpunt der empirie onthoudt men zich bovenal zorgvuldig van iets hoegenaamd te bepalen aangaande de laatste oorzaak van de wereld of van het Heelal, zoolang niet al de oorzaken, die binnen den kring der natuur en der geschiedenis werken, bekend zijn. Schuilt de oorzaak van menig verschijnsel en feit binnen den kring der natuur en der geschiedenis uit vroeger en later tijd nog geheel in het duister, gelijk de meest bekwame natuuronderzoekers en geschiedvorschers moeten toestemmen, dat werkelijk het geval is, dan onthoudt men zich op het standpunt der empirie zorgvuldig van eenig beslissend oordeel over de laatste oorzaak van het geheel der eindige verschijnselen. Met andere woorden: op het standpunt der empirie komt men, zoolang niet alle oorzaken bekend zijn, tot geen wetenschap aangaande het al of niet bestaan van eenen persoonlijken God, nog veel minder tot eene wereldbeschouwing. Iets aangaande God vasttestellen en dien ten gevolge eene bepaalde wereldbeschouwing te huldigen, is eene voorbarigheid, zoolang men alleen de empirie aan het woord laat blijven. Iets anders is, aan de empirie, aan de waarneming en ervaring, alle regt te laten wedervaren, maar tegelijk, met het oog op al hetgeen het onderzoek der natuur en der geschiedenis leert, aan eenen persoonlijken God te gelooven en Hem te beschouwen als de laatste oorzaak van alle natuurlijke oorzaken, tevens als de oorzaak van hetgeen in de natuur en de geschiedenis zich niet uit eene natuurlijke oorzaak verklaren laat. Bestrijdt men dit laatste met een „onmogelijk", dan plaatst men zich niet op het standpunt der empirie, maar op dat eener naturalistische wereldbeschouwing, onverschillig of zij uit het Materialisme, of uit het Pantheisme, of uit het Deisme of uit welke zienswijze ook, voortgevloeid is. De voorstan-

der der z. g. empirische methode kan als zoodanig volstrekt niets vaststellen aangaande de mogelijkheid van het wonder. Dien ten gevolge kon de moderne Theologie ook niets winnen, door zich op het standpunt der empirie te plaatsen en van de empirische methode heil te verwachten voor de regtvaardiging van hare naturalistische wereldbeschouwing. Staat het bij de moderne Theologie vast, dat er geen bovennatuurlijke werking in de natuur of de geschiedenis aantenemen is, dan kan dit niet anders zijn dan ten gevolge van haar godsbegrip of van hare denkwijze over de betrekking tusschen God en de wereld, hetgeen op het standpunt der empirie apriorisme moet worden genoemd en door dat standpunt zelf moet worden veroordeeld. Het is dan ook duidelijk, dat de moderne Theologie of de z. g. moderne of nieuwe rigting volstrekt niet door de z. g. empirische methode tot haar programma is gekomen, maar dat zij haar programma aan de naturalistische wereldbeschouwing heeft ontleend, en alleen daarom niet met het Naturalisme op ééne lijn staat, omdat zij eenen persoonlijken God erkent. Door echter Gods werking in de wereld niet te onderscheiden van het collectief der natuurlijke werkingen, is zij, ofschoon antipode van het Deisme, toch in onverzoenlijken strijd met het supranaturalistisch Theisme, en heeft zij tegenover dit laatste nog altijd haar regt aantetoonen tot de stelling, die als hare grondstelling, als „het beginsel der moderne Theologie", steeds door hare voorstanders op den voorgrond wordt geplaatst: „Voor het wonder is er geen plaats nóch in de reeks der natuurverschijnselen, nóch in het weefsel der menschelijke lotgevallen; maar voor ieder feit, hetzij in de natuur, hetzij in de menschenwereld, is er eene physische of menschelijke oorzaak, al moge zij nu nog onbekend zijn, die in staat is het te verklaren". Al moge zij nu nog onbekend zijn, deze woorden laten zich nooit op het empirisch standpunt, laten zich alleen op het stand-

punt der naturalistische wereldbeschouwing verdedigen. Eene supranatureele oorzaak midden in de natuurlijke oorzaken, dit is alleen in de naturalistische atmosfeer eene „onmogelijkheid". De empirie kan, zoolang de natuurlijke oorzaak niet aangewezen is, niet anders dan zich van elke uitspraak en beslissing onthouden, en moet volstandig weigeren, elk programma, waar de onmogelijkheid van het wonder in vastgesteld wordt, als het hare te erkennen, Ook over de waarschijnlijkheid of onwaarschijnlijkheid van het wonder, op zich zelf beschouwd, laat het empirisch standpunt geen uitspraak toe. Alleen wanneer men met een bepaald verschijnsel of een bepaald feit te doen heeft, kan er op dat standpunt spraak zijn van waarschijnlijkheid of onwaarschijnlijkheid, naarmate het verband, waarin dat verschijnsel of feit voorkomt, meer of minder pleit voor de stelling, dat het als een wonder te beschouwen, d. i. dat het niet natuurlijk te verklaren is. „Mogelijk" of „onmogelijk"? is de algemeene vraag. „Waarschijnlijk" of „niet waarschijnlijk"? is de vraag voor een bijzonder geval. Maar hij, die „onmogelijk" zegt, is nooit tusschen het dilemma „waarschijnlijk of onwaarschijnlijk" geplaatst; hij blijft bij „onmogelijk". De vraag: „waarschijnlijk of onwaarschijnlijk?" kan alleen daar gedaan worden, waar voor de mogelijkheid de deur niet gesloten is. De deur daarvoor is gesloten door het monistisch Theisme, gesloten ook door de moderne Theologie. Het z. g. monistisch Theisme toch, en zoo ook de moderne Theologie, moet, even als het Deisme, met de zienswijzen, die gezamenlijk tegen de erkenning van eenen persoonlijken God gekant zijn, de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak in de natuur en de geschiedenis ontkennen, als onmogelijk verwerpen. Zij moeten alzoo echter ook blijven rekenen op bestrijding van de zijde van het supranaturalistisch Theisme, dat het bovennatuurlijke in natuur en geschiedenis kan en mag erkennen, omdat het met de erkenning van Gods immanente werking in de

wereld die van Gods transscendentie boven de wereld of het Heelal vereenigt, en dit te regt blijft doen, als gesteund door hetgeen het onbevooroordeeld natuurkundig en historisch onderzoek aan het licht brengt.

Ook met het oog op het Deisme en het Theisme moet gezegd worden, dat het onderzoek naar hetgeen wij al dan niet aangaande God te gelooven hebben van het grootste belang is te achten.

5. Beheerscht de Godsleer alzoo de meest gewigtige levensvragen, het is van het hoogste belang, dat zij met de grootste zorg en naauwlettendheid wordt behandeld. Zorgvuldig moet alles worden vermeden, waardoor zij eenigzins op den achtergrond zou treden en in de schaduw van andere onderzoekingen of ook van die levensvragen zelve geplaats zou worden. De Godsleer duldt geen schaduw. Zij eischt voor zich niet alleen de eerste plaats, maar ook zeer bepaald de eereplaats, als de geheel eenige in waardigheid. Velen hebben vroeger en later gevoeld, dat die eereplaats haar toekomt. De geschiedenis van de wijze, waarop men haar doorgaans behandeld heeft, doet haar niet over miskenning wegens achteruitzetting klagen. Indien zij klaagde, zou het alleen hierover zijn, dat men nog niet algemeen hare geheel eenige waardigheid erkent. Wat de geschiedenis betreft van de wijze, waarop de Godsleer door den loop der eeuwen in de Christelijke Kerk is behandeld, zij bewijst, dat het aan achtbare voorstanders van eene geheel zelfstandige behandeling niet ontbroken heeft. Raadplegen wij die geschiedenis, wij vernemen eene luide stem, die om de hooge belangrijkheid der zaak op een zelfstandig en telkens vernieuwd onderzoek naar de Godsleer aandringt en blijft aandringen.

---

§ 4.

Historisch overzigt van de wijze, waarop de Leer van God in de Christelijke Kerk is behandeld. — De zelfstandige behandeling van de Godsleer, door de patristische periode voorbereid, door de Scholastiek ijverig voorgestaan, baant den weg tot eene afzonderlijke behandeling na de Hervorming. De Natuurlijke Theologie, later als Redelijke Theologie beoefend, wordt vooral onder de Protestanten naast de geopenbaarde Theologie geplaatst en een geruimen tijd door velen hoog geschat. Op het einde der achttiende eeuw in aanzien gedaald, laat zij toch de herinnering achter van aan eene nimmer te vergeten behoefte te hebben willen voldoen, gelijk zij uit eene niet te onderdrukken behoefte ontstaan is. De geschiedenis leert, dat die thans hare zelfstandige behandeling, onder welken naam en in welken vorm ook, bepleit, niets anders doet, dan den eisch herhalen, dien men reeds zeer vele eeuwen lang in de Christelijke Kerk, in naam van een waarlijk redelijk geloof, heeft gedaan.

Het geloof aan God, zoo oud als het Monotheïsme, niet uit het Monotheïsme te verklaren, daar dit laatste

er veeleer uit voortgekomen is, werd van den beginne onder het Israëlitische volk aangetroffen en was er ten tijde van Jezus Christus algemeen. Behoefde Hij het dan ook niet onder zijn volk te handhaven of te regtvaardigen, veel minder behoefde Hij er aan te denken, het bestaan van God voor zijne hoorders te bewijzen. Bij de prediking van het Koninkrijk der hemelen kon Hij uitgaan van de erkenning van God als den Schepper van hemel en aarde, den almagtigen, alwetenden, heiligen, regtvaardigen, liefdevollen onderhouder en Bestuurder van de wereld. Predikten daarna zijne Apostelen het Evangelie des Koninkrijks onder de Joden, predikers en hoorders stonden met betrekking tot de erkenning van eenen persoonlijken God op denzelfden grondslag. Traden de eerste Evangelieverkondigers onder niet-monotheïstische volken op, zij predikten tegenover het veel-godendom den éénen waarachtigen levenden God, den Schepper van hemel en aarde, zonder óf hun geloof aan dien God te regtvaardigen, óf, waaraan zij nog veel minder dachten, het bestaan van dien God te bewijzen. Later werd echter in de Christelijke Kerk meer en meer de behoefte gevoeld, om het geloof aan God, als waarmede het Evangelie van Jezus Christus en alzoo het geheele Christendom staat of valt, te regtvaardigen en te handhaven tegenover afwijkende of wel geheel en al tegenovergestelde zienswijzen. Het was niet langer genoeg, te spreken in de vaste overtuiging, dat God bestond. Er moest worden aangetoond, dat men regt had om te gelooven, dat God bestaat. De patristische periode is getuige van velerlei pogingen, om het geloof aan God te regtvaardigen, en ziet alzoo

de eerste stappen doen op het gebied van de zelfstandige behandeling der Godsleer. Langzamerhand gaat echter het regtvaardigen van het geloof aan God over in het streven, om het bestaan van God te bewijzen. Het is de scholastische periode, die hetgeen als bij uitzondering in de partristische periode geschiedde bij de behandeling van de Godsleer tot regel ziet worden. Bewijzen voor het bestaan van God met bewijzen voor al hetgeen men aangaande God leert en belijdt, zij worden in allerlei vorm voorgedragen. Hetgeen men vroeger als geloof regtvaardigde, het wordt in de middeneeuwen behandeld, alsof het tot het gebied van het weten behoorde. Zoo baant de Scholastiek den weg tot die afzonderlijke behandeling van de Godsleer, die onder den naam van Natuurlijke Theologie geruimen tijd in hooge eer is geweest. Van de zoo genaamde Natuurlijke Theologie toch, die vooral in de zeventiende en achttiende eeuw onder de Protestanten gebloeid heeft, is de Scholastiek voor de moeder te houden. Stonden de Hervormers met betrekking tot de Godsleer, wat de wijze van hare behandeling betreft, reeds op het standpunt, waarop de patristische periode met groote eenstemmigheid had gestaan; waren zij van gevoelen, dat de leer van God zelfstandig behandeld moet worden, dat het geloof aan God behoorlijk moet geregtvaardigd worden, zonder het beroep op eenige autoriteit; weldra bewoog men zich daarna meer in de lijn van de Scholastiek en liet bijna alles afhangen van bewijzen. De Theologia Naturalis, die eerst met grooter voorliefde door de Gereformeerden dan door de Lutherschen beoefend werd, later onder de Lutherschen niet minder warme

aanhangers dan onder de Gereformeerden vond, bleef niet wat zij, althans naar haren naam, oorspronkelijk had moeten zijn, leer van God, door de rede uit de natuur geput, maar werd leer van God óf geheel óf althans voornamelijk geput uit de rede. De naam „Theologia Naturalis" of Natuurlijke Theologie week voor die van „Theologia rationalis" of Redelijke Theologie. Onder een van deze beide namen is zij geruimen tijd door de Lutherschen zoowel als door de Gereformeerden in onderscheiding van de „Theologia revelata" of geopenbaarde Theologie beoefend. Werd door de „geopenbaarde Godsleer" de leer der Heilige Schriften aangaande God voorgesteld, de Natuurlijke of ook Redelijke Godsleer ontwikkelde de leer van God op grond van hetgeen de rede, hetzij dan uit zichzelve door redenering, hetzij mede uit de natuur, aangaande God geacht werd te kunnen afleiden. Daar naast bloeide nog afzonderlijk eene Natuurlijke Theologie, die geheel alleen de natuur raadpleegde, de resultaten der natuurkundige wetenschappen gebruikte, om God uit de schepping te doen kennen, en als physico-theologie wel van de Natuurlijke of Redelijke Theologie onderscheiden moet worden. Sedert echter in de achttiende eeuw de Natuurlijke of Redelijke Godsleer meer en meer in een dor mathematisch bewijzen van het bestaan van God en van hetgeen aangaande Gods eigenschappen geleerd moet worden ontaard was, en vervolgens het geloof aan de waarde van al dat bewijzen op het einde der achttiende eeuw zeer ondermijnd was, begon deze Natuurlijke Theologie zeer in aanzien te dalen. Op andere wijze, in andere vormen, trachtte men te gemoet te komen

aan de behoefte, die eerst de zelfstandige, daarna de geheel afzonderlijke behandeling der Godsleer had doen geboren worden. De negentiende eeuw heeft doen zien, dat men niet kan volstaan met de Godsleer van de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds, of bepaald die van Jezus en de Apostelen, voortedragen, alleen in de onderstelling, dat zij waarheid is, waarheid reeds, omdat zij in die Schriften voorkomt, of bepaald door Jezus en de Apostelen geleerd wordt. Duidelijk is geworden, dat vóór men aan de leer van die schriften of aan de prediking van Jezus en de Apostelen aangaande God geloof kan schenken, toch het geloof aan God aanwezig moet zijn, dit geloof geregtvaardigd moet zijn, de Godsleer derhalve eerst haar woord moet hebben gesproken; dat het vroeger tot gewoonte geworden naast elkander plaatsen van Natuurlijke en geopenbaarde Godsleer geen goedkeuring verdient; dat men, door de behandeling der Godsleer optedragen aan de wijsbegeerte van de Godsdienst of aan de Dogmatiek, waarlijk geen dienst aan de Godsleer bewijst, omdat zij dan niet naar eisch behandeld kan worden, evenmin als in de bij sommigen hoog geëerde symbolische natuur-theologie, die in de natuur overal de afschaduwing van het onzienlijk-goddelijke aanwijst, maar daarbij het bestaan van God reeds onderstelt. De geschiedenis leert, dat een jonger geslacht telkens weigert, zonder nader onderzoek te berusten in hetgeen men vroeger aangaande God heeft geleerd; dat, onverschillig of men al dan niet uitgaat van de Godsleer der Heilige Schriften, bepaald van Jezus en de Apostelen, men toch zelfstandig behoort te onderzoeken, wat de mensch

aangaande God moet gelooven. Telkens op nieuw is de Godsleer aan den toets der kritiek onderworpen en heeft men voor zich het regt laten gelden, om zelf te onderzoeken wat met betrekking tot God als waarheid erkend moet worden. Geen bevredigend antwoord is er te verwachten, dan door eene zelfstandige en afzonderlijke behandeling van de leer van God. Onthoudt men haar zulk eene behandeling, men zal zeker niet al de eischen kunnen bevredigen, die met regt in naam van een redelijk geloof worden gedaan.

1. Een historisch overzigt van de wijze, waarop de Godsleer in de Christelijke Kerk is behandeld, houdt zich, wat de hoofdzaak betreft, met iets anders bezig, dan met hetgeen de stof uitmaakt van de „geschiedenis der Wijsbegeerte over God" of ook van de geschiedenis van het Dogma van God, in zoover deze laatste zich bezig houdt met hetgeen aangaande God geleerd is. Niet zoo zeer wat men (materieel) aangaande God heeft geleerd, als wel, hoe men (formeel) daarbij te werk is gegaan, is bij dit ons historisch overzigt hoofdzaak, ofschoon wij datgene, wat men aangaande God geleerd heeft, daarbij niet geheel onaangeroerd kunnen laten. Dit laatste komt hier echter alleen in zooverre in aanmerking, als de wijze, waarop men de Godsleer heeft behandeld, er in onafscheidelijk verband mede staat. Het historisch overzigt, dat ons thans bezig zal houden, laat zich eerder vergelijken met hetgeen wel eens is voorgedragen als „geschiedenis van de Theologia Naturalis," deze laatste dan als afzonderlijke wetenschap beschouwd. Vergelijkt men echter datgene wat door sommigen over de geschiedenis van de Theologia Naturalis is medegedeeld [1]) met het historisch

1) Belangrijke bijdragen vindt men in het overzigt, door Hofstede de Groot gegeven in zijne *Institutio Theologiae Naturalis*, in de 3e uitg. (1845) bl. 36, 4e uitg. (1861) bl. 47, en bij de schrijvers, óf door hem,

overzigt, dat wij hier laten volgen, men zal bemerken, dat wij onzen eigen weg behandeld hebben en hebben moeten bewandelen. — De belangrijkheid van een historisch overzigt, als dat nu volgt, aan te wijzen, is zeker verre van noodig. Het moet zich zelf als belangrijk aanbevelen. Het doel, waartoe het gegeven wordt is duidelijk. Die eene zelfstandige behandeling van de Godsleer voorstaat, ja eene afzonderlijke behandeling bepleit, zoekt niet iets nieuws intevoeren, maar volgt die zeer lange reeks van wakkere mannen, die op allerlei wijze, in allerlei vorm, gearbeid en gestreden hebben voor de bevrediging van den eisch des redelijken geloofs: geef mij grond onder mijne voeten, *δός μοι ποῦ στῶ*. Hoe zij gearbeid en gestreden hebben, op welke wijze zij getracht hebben aan dien eisch te voldoen, dat leert ons het historisch overzigt, waardoor de ontwikkelingsgang wordt geschetst van de wijze, waarop men bij de behandeling van de Godsleer te werk is gegaan. Wenscht men in dat overzigt eene aanwijzing te vinden van onderscheidene tijdvakken, de vraag is, of zich zulk eene verdeeling in perioden laat geven, dat er niets gedwongens in overblijft. Enkele rustpunten laten zich zeker

———

óf door Clarisse, *Encycl. Theol.* bl. 413, genoemd; vooral in het zeer uitvoerig overzigt, door Zöckler gegeven in zijne *Theologia Naturalis*, I, bl. 8—158, onder den titel van *Geschichte der Naturtheologie*, waarin hij vooral doet uitkomen wat voor de symbolische natuur-theologie gedaan is. Hij heeft daarbij eene menigte bijzonderheden meer op den voorgrond gebragt en in helderder licht geplaatst. Overigens is niet weinig te vinden in werken, zooals de *Geschichte der Philosophie* van Tennemann, Ritter, Reinhold, Erdmann, in *die Christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* van Baur, in werken over de Dogmengeschiedenis als van Münscher-von Cölln, Hagenbach en F. Nitzsch; in werken over de geschiedenis der godgeleerde wetenschappen, of der Theologie, of der Dogmatiek, als van Flügge, Stäudlin, Gass, G. Frank, Dorner, en in de monographieën, die over bijzondere gedeelten of hierop betrekking hebbende personen handelen. Wil men echter niet aan misverstand blootstaan, of iets belangrijks onopgemerkt laten, dan moet men bij voortduring in het midden van de bronnen zelve leven.

aanwijzen. Na de eerste pogingen, om het geloof aan God te regtvaardigen, wordt een rustpunt voor onze beschouwing aangeboden in het westen bij Augustinus en in het oosten bij Johannes Damascenus, vele eeuwen later, aan het einde van de periode der Scholastiek, bij Raimund Sabieude, later weer, geruimen tijd na de Hervorming, bij Cartesius en Chr. Wolf, vervolgens bij Kant, eindelijk in de beschouwing van den tegenwoordigen tijd. Om het geheel in het juiste licht te beschouwen, beginnen wij met een blik te werpen in den tijd, toen men nog in het geheel niet aan eene behandeling van de Godsleer dacht, al leefde men ook in het geloof aan God; toen eene opzettelijke regtvaardiging van dat geloof nog niet werd uitgelokt en alzoo nog niet als eene behoefte kenbaar was geworden.

2. Evenmin als de Godsvereering is de Godsleer de oorzaak van het geloof aan God. Veeleer heeft het geloof aan God den mensch tot Godsvereering gebragt en later de Godsleer doen ontstaan. Geloofde men eerst aan God, zonder zich rekenschap te geven van den grond, waarop men het deed, hierin is verandering gekomen, toen men niet alleen in aanraking kwam met andere denk- en zienswijzen, tegenover welke men zijn geloof aan God had te regtvaardigen, maar ook voor zichzelven meer en meer aan zulk eene regtvaardiging behoefte gevoelde. Eerst geloofde men in alle eenvoudigheid aan God en beleed men in alle eenvoudigheid, dat God bestaat. Later werd men gedwongen te vragen naar den grond van dat geloof en had men te antwoorden op de vraag, of men dit wel te regt beleed. Dit laatste heeft echter eerst plaats gevonden, nadat het Monotheïsme reeds gedurende vele eeuwen had bestaan, en dan nog wel niet onder het Joodsche volk, vóór het ontstaan van de Christelijke Kerk, maar in de Christelijke Kerk, nadat de handhaving van het geloof aan God door voldoende regtvaardiging van dat geloof tegen-

over allerlei ontkenning, bestrijding en dwaling, volstrekt noodzakelijk geworden was.

Wat het Joodsche volk vóór de komst van Jezus Christus betreft, daar is in het minst geen spraak van eenige behandeling der Godsleer. Israëls Godsmannen, profeten en dichters, getuigden van God als den Schepper der wereld, meer in het bijzonder als van Israëls God, en verheerlijkten Hem in hunne redenen en liederen, naar dat de omstandigheden het noodig maakten of hun hart het hun ingaf. God, de Schepper van hemel en aarde, de onderhouder en bestuurder van alles, de eenige, de eeuwige, almagtige, alwetende, heilige, regtvaardige, goedertierene, de waarachtige, de levende God, als zoodanig beleden zij Hem, terwijl zij in de Schepping als zijn werk ook zijne heerlijkheid uitgedrukt zagen. Men denke aan Deut. 6:4; Jes. 40:22—31; 43:10, 11; 44:6; 45:5; aan Jerem. 10:10—13; aan Ps. 33; 90; 102:26—28; 103; 104; 136; 139; 145; om zich de voornaamste grondtoonen voor den geest te roepen. Het geloof aan en in God werd alzoo uitgesproken. Uit de volheid des harten sprak de mond.

Toen Jezus als de Christus onder de Joden optrad, behoefde hij niet, zoo als later Paulus te Athene, eenen onbekenden God te verkondigen. Hij kon bij zijne prediking van het Koninkrijk der hemelen de Heilige Schriften als onder zijn volk algemeen bekend en erkend onderstellen. Den God, dien Mozes en de profeten verkondigd hadden, predikte Hij ook; maar Hij predikte Hem meer bepaald als den Vader, die in de hemelen is, als den heiligen en regtvaardigen Vader, wiens genade zich ontfermt over den berouwhebbenden zondaar. Jezus bewoog zich niet in een kring, waar het geloof aan Gods bestaan behoefde geregtvaardigd te worden, veel minder in een kring, waar men er aan dacht, naar bewijzen voor Gods bestaan te vragen. Hij behoefde zijne hoorders dan ook niet van Gods bestaan te overtuigen.

Wijst Hij zijne discipelen en volgelingen op de natuur, het is niet, om hen in hun geloof aan Gods bestaan te versterken, maar om, terwijl Hij dat geloof bij hen onderstelt, hen op iets te wijzen, dat zij uit het oog verloren of uit het oog zouden kunnen verliezen. Dat God de vogelen des hemels voedt, de leliën des velds kleedt, geloofden de Joden in het algemeen en de discipelen van Jezus in het bijzonder ook wel; maar daaruit de leering trekken, dat God nog veel meer hen voeden en kleeden zou, als die meer dan de vogelen en de leliën waren (Matth. 6:25—34; 10:28—31), dit werd nagelaten. Dat God het is, die de zon doet opgaan en den regen laat nederdalen, dat God als de laatste oorzaak of bewerker van den opgang der zon en van het nederdalen van den regen moet erkend worden, stemden de Joden in het algemeen, de discipelen van Jezus meer in het bijzonder, zeker even gaarne toe, als dat bij zonneschijn en regen geen onderscheid gemaakt wordt tusschen boozen en goeden, tusschen regtvaardigen en onregtvaardigen. Dit is het ook niet, wat Jezus leert. Maar wel doet Hij hen opmerken, dat God het genot van zonneschijn en regen zoowel aan de boozen als aan de goeden, zoowel aan de onregtvaardigen als aan de regtvaardigen schenkt (Matth. 5:45), om alzoo op Gods goedertierenheid te wijzen en daarop de vermaning tot liefde ook jegens vijanden te bouwen (vs. 43—48). Zoo leert Jezus de zijnen in de natuur lezen. Maar uit de natuur iets voor hen bewijzen of duidelijk maken, dat zij anders niet geloofden of geloofd zouden hebben, hieraan is in de verte niet door Hem gedacht, waarom wij er dan ook zelfs in de verte niet aan denken moeten, met sommigen van eene „Natuurlijke Godgeleerdheid van Jezus" te spreken, of van eene leer aangaande God, door Hem uit de natuur afgeleid [1]).

---

1) Dit is gezegd met het oog op B. J. Riedel's *Dissert. de Jesu doctrina*

Niet anders was het met de eerste gezanten van Jezus, als zij onder de Joden optraden of met Christenen uit de Joden te doen hadden. Het geloof aan God en hetgeen men verder aangaande God beleed was het gemeenschappelijk uitgangspunt. Daaruit leidden zij dan weder gevolgtrekkingen af, als om op bijzonderheden te wijzen, die men anders over het hoofd zou zien, of niet in rekening zou brengen. Men denke aan hetgeen Paulus schrijft, Rom. 2 : 5—11.

Traden de eerste gezanten van Jezus onder de Heidenen op, zij bewezen Gods bestaan niet, maar getuigden eenvoudig vam Hem, en lieten aan hunne hoorders over, de waarheid van die getuigenis te erkennen. Alsof er niets tegen was intebrengen, predikten zij God als den Schepper van hemel en aarde, als den onderhouder en bestuurder van alles, en herhaalden zij wat reeds vóór hen door Israëls profeten aangaande God was geleerd en nog altijd in de Heilige Schriften kon worden gelezen. Men denke aan Paulus te Athene, Hand. 17 : 23—30, of te Lystre, Hand. 14 : 15—17. Verg. 1 Petr. 1 : 13—17. Getuigde, volgens Paulus, de natuur van Gods magt en heerlijkheid, en het geweten des menschen van het objectief onderscheid tusschen goed en kwaad (Rom. 1 : 18—21; 2 : 13—16), hij kon dan op de natuur wijzen, om de schuld der Heidenen in het oog te doen vallen, en op het geweten, om de bedenking wegtenemen, dat zij, die niet onder de Mozaische wet leefden, ook geen veroordeeling te vreezen hadden. Maar hij gebruikte de natuur of het geweten niet, om daaraan een bewijs voor het bestaan van God te ontleenen, of iets aangaande God te leeren, dat zijne hoorders an-

---

de Deo, homine et hominis cum Deo conjunctione, e rerum natura petita, sive de Jesu Christi theologia naturali. Gron. 1852, en op L. S. P. Meijboom's Verh. *over de Leer aangaande God en Godsdienst, die Jezus uit de natuur afleidt*, Waarh. in Liefde, 1853. IV bl. 691 enz.

ders niet geloofd zouden hebben. Ook bij de eerste gezanten van Jezus is geen spoor aantetreffen van hetgeen later Natuurlijke Godgeleerdheid is genoemd [1]), of van eene leer aangaande God, door de rede uit de natuur geput, en wel als iets, waarvan men anders geen kennis droeg, maar waarvan men nu door middel van de rede wetenschap verkregen had. Natuurlijke of ook Redelijke Godgeleerdheid is van later dagteekening.

3. De periode, die op de apostolische eeuw gevolgd is, heeft wegens den veranderden toestand, waarin de Christelijke gemeente zich geplaatst zag, ook verandering zien ontstaan in de wijze, waarop het geloof aan God werd beleden. Kon men zich eerst nog vergenoegen met eenvoudig uittespreken wat men aangaande God geloofde, langzamerhand werd men meer en meer genoodzaakt, daarbij ook rekenschap te geven van den grond, waarop dat gelooven rustte, en alzoo het regt tot dat gelooven te handhaven. Het geloof der gemeente van Christus moest verdedigd worden.

Beleed men te gelooven in God als den Schepper der wereld, en wel in God, als den eenigen God, het was weldra niet genoeg, dat men zich daarbij op de prediking van den Heer Jezus en de Apostelen, of meer in het algemeen en minder bestemd op de leer der Heilige Schriften beriep. Die het Christelijk geloof aan God wilde handhaven, moesten voor dat geloof argumenten aanvoeren, die op de tegenstanders, vooral uit de scholen der Heidensche wijsbegeerte voortgekomen, indruk konden maken en door hen in overweging konden worden genomen. Zoo zien wij sedert het einde der tweede eeuw de eerste stappen doen

1) Daarom is ook de titel niet goedtekeuren van het geschrift van J. A. L. Hebart, *Die natürliche Theologie des Apostels Paulus, comparativ dargestellt.* Nürnberg, 1860.

op het gebied van de zelfstandige behandeling of althans van de zelfstandige bespreking der Godsleer door de voornaamste apologeten des Christendoms en leeraars in de Christelijke Kerk. Zou die God, dien de Christenen als den eenigen waarachtigen God vereeren, wel werkelijk bestaan, en zou Hij wel waarlijk de Schepper van hemel en aarde zijn, de éénige almagtige God, die alles onderhoudt en bestuurt? Dit was de groote vraag.

Eigenlijk moesten zij, die in de patristische periode voor het Christendom in het strijdperk traden, het eene dwaasheid achten, in vollen ernst voor het Christelijk geloof aan God als niet onredelijk of geenszins ongegrond optekomen. Het moest hun veeleer de grootste dwaasheid toeschijnen, het bestaan van God, zooals de Heilige Schriften het predikten, een oogenblik in twijfel te trekken. Het bestaan van God, ieder moest het immers van zelf toestemmen. De overtuiging was in de patristische periode toch algemeen, dat de mensch van zijne geboorte een beginsel van geloof aan God heeft, of van zijne geboorte er geheel op aangelegd en op ingerigt is, om God als den Schepper der wereld te erkennen, of van zijne geboorte een beginsel van Godskennis heeft, waardoor hij later onwillekeurig het bestaan van God erkent [1]). Weigert men aan Gods be-

---

1) Vgl. Justinus Mart. *Apol.* II. 6 (τὸ θεὸς προςαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυςεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα). — Clemens Alex. *Cohort. ad gentes*, VI. p. 59 (πᾶσιν γὰρ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγοις ἐνδιατρίβουσιν, ἐνέστακταί τις ἀπόρροια θεϊκή. οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι θεὸν, ἀνώλετρον καὶ ἀγέννητον). *Strom.* V. c. 13. p. 698. Vgl. *Paedag.* III. 1. p. 250. — Minucius Felix, *Octav.* c. 18. — Tertullianus, *de testim. anim.* c. 1, 2; *de anima*, c. 41; *adv. Marc.* I. 10 („ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est".) *Apolog.* c. 17 („testimonium animae naturaliter Christianae"; waarbij men zich echter herinnere, dat Tertullianus elders, *de testim. anim.* c. 1. tot de ziel zegt: „non es, quod sciam, Christiana. Fieri enim, non nasci, solet Christiana"). — Arnobius, *contra gentes.* I. c. 33. („Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit? Cui non sit ingeni-

staan te gelooven, het is dan, omdat men zijne oogen sluit voor hetgeen anders terstond in den hoogsten graad redelijk genoemd worden moet. Dit gold echter alleen het geloof, dát God bestaat en de Schepper der wereld is. Aangaande Gods wezen toch kunnen wij, naar het algemeen gevoelen der patristische periode, niets weten door onszelven, niets door waarneming, niets door redeneering. Met Gods wezen zijn wij niet bekend, dan voor zoover God zelf het heeft willen openbaren. [1]) Hetgeen de Christelijke Kerk met betrekking tot Gods eigenschappen leerde, daaromtrent werd herinnerd, dat het slechts op zeer onvolkomen wijze uitdrukt wat God is. De woorden, die daartoe gebruikt worden, zijn, zooals Basilius Magnus herinnert, gedeeltelijk ontkenningen, gedeeltelijk bevestigingen, maar in beide gevallen alleen gebezigd om te voorkomen, dat aangaande Gods wezen iets Gode onwaardigs zou geleerd worden. [2]) Eene geheel en al ontwikkelde theorie, om door ontkenning en verheffing en toepassing van het causaliteits-beginsel tot kennis van Gods eigenschappen te komen, zooals

---

tum, non adfixum, immo ipsi paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum quaecumque sunt moderatorem?" Vgl. II. 3: „quem esse omnes naturaliter scimus".) In verband hiermede vgl. men ook Theophilus Antioch. *ad Autol.* I. 2. (*βλέπεται θεὸς τοῖς δυναμένοις αὐτὸν ὁρᾷν, ἐπὰν ἔχωσι τούς ὀφθαλμοὺς ἀνεωγμένους τῆς ψυχῆς.*) Athanasius, *contra gentes*, c. 30.

1) Vgl. Irenaeus, *contra haer.* IV. c. 6. Clemens Alex. *Strom.* IV. c. 25. (*ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.*) *Strom.* V. c. 12. p. 695, 696. Origenes. *contra Celsum*, VII. 42. Arnobius, *contra gentes*, III. 19. Augustinus, *de doctr. Christ.* I. 6, en anderen, die men aangehaald vindt bij F. Nitzsch, *Grundriss der Christl. Dogmengesch.* I. bl. 273, 274. Daar de kennis van Gods wezen niet geacht werd noodig te zijn tot zaligheid, meende men ook, dat het niet noodig was, er naar te vorschen, als of ons heil er van afhing. Basilius Magnus zegt, *contra Eunom.* c. 14: *οὐ γὰρ ἡ τοῦ τί ἐστιν ἐξερεύνησις, ἀλλ' ἡ τοῦ ὅτι ἐστὶν ὁμολογία τὴν σωτηρίαν ἡμῖν παρασκευάζει.*

2) *Contra Eunom.* I. 10. Hij spreekt van *ἡ τῶν ἀπεμφαινόντων ἄρνησις* en *ἡ τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογία.*

wij haar later besproken vinden, treffen wij bij de kerkvaders nog niet aan, al vinden wij bij sommigen hier en daar eene uitdrukking, die er aan doet denken. [1]) Dat overigens niets meer voor de hand lag, dan het bestaan van God als in beginsel algemeen erkend en toegestemd te beschouwen, en daarom ook op algemeene erkenning van God als den eenigen Schepper der wereld te mogen rekenen, werd als uitgemaakt beschouwd. Het geloof aan of de vereering van Hoogere wezens of eene Hoogere Magt werd toch, zooals meer dan een herinnerde, [2]) overal gevonden (consensus gentium).

Wilde men echter het geloof aan God geregtvaardigd zien, de natuur was daar, om dat geloof als volkomen gegrond te doen erkennen. Op de regelmatigheid, de orde, de harmonie, de zamenwerking van verschillende krachten, op de wijze inrigting der natuur werd gewezen, om het regt van het Christelijk geloof aan God als den eenigen Schepper der wereld te handhaven. Een beroep op de natuur doen met dat doel Theophilus Antioch. (*ad Autol.* I. 5, 6.), Irenaeus (*adv. haer.* IV. 6. 6.), Origenes (*de princip.* I. 1. 6. *contra Cels.* I. 23.), Athanasius, (*contra gentes*, c. 34—38; hij schrijft onder anderen, cap. 35: οὕτω διεκόσμησε τὴν κτίσιν, ὥστε καὶ μὴ ὁρώμενον αὐτὸν τῇ φύσει ὅμως ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι, waarbij hij tevens verzekert, dat hij dit niet uit zichzelven heeft, maar onder anderen van Paulus, wiens woorden, Rom. 1:20 en Hand. 14:14 hij dan aanhaalt;) Basilius (*contra Eunom.* I. 14.), Gregorius Nazianzenus (*Orat.* XIV. 33. XXVIII. 6, 16—30), Gregorius Nyssenus (*de*

1) Vgl. Clemens Al. *Strom.* V. 11, p. 689, alsmede de plaats uit Dionysius Areop. *de divin. nom.* VII, 3. Zie bl. 124.

2) Vgl. Clemens Al. *Strom.* V. c. 14, Tertullianus, *Apolog.* c. 17. *contra Marcion.* I. 10 „major popularitas generis humani — deum Moysi tamen norunt.” Minucius Felix, *Octav.* c. 18. („omnium habeo consensum”), Cyprianus, *de idol. vanit.* c. 5.

anima et resurrectione, *ed. Morell.* 1615. II. p. 621), [1] Cyrillus Hierosolymitanus (*Catech.* IX. 2, vgl. Boek der Wijsh. XIII. 1.). Zoo ook (Pseudo-) Clemens Rom. (*Homil.* VI. 25) en Dionysius Areopagita, volgens wien wij (*de divin. nomin.* VII: 3) God kennen, niet uit zijne natuur, die niet te kennen is, maar uit de orde van alle dingen, als door Hem daargesteld (*ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης*), welke orde eenige afbeeldingen en gelijkenissen van de goddelijke voorbeelden bevat en waaruit wij tot de kennis van God opklimmen in de wegneming (ontkenning) van alles en in de verheffing boven alles en in de oorzaak van alles (*ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.*); Minucius Felix (*Octav.* 17, 18: „Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem. Ita in hac mundi domo quum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem"; vgl. c. 32.); Lactantius (*divin. instit.* I. 2. „Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat cujus Dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum."); Augustinus (*Confess.* X. c. 6. nr. 9, *de trinit.* XV. c. 4. nr. 6.). Het is door dergelijke beschouwingen, dat het later gebruikelijke physico-theologische argument voor het bestaan van God is voorbereid.

---

1) Beroemd is de schoone plaats van Gregorius Nyssenus, *tractatus I in psalmorum inscriptiones*, cap. 3, waar hij de harmonie in de schepping roemt, de schepping eene *ἁρμονία τις μουσική* noemt, den mensch als een mikrokosmus beschouwt.

Maar het was niet genoeg, in het algemeen het geloof aan God als den Schepper der wereld te regtvaardigen. Het monotheïstisch standpunt moest zeer bepaald gehandhaafd worden. Het regt om te gelooven, dat er slechts één God is, moest in helder licht worden geplaatst. Opdat duidelijk blijken zou, dat de Christenen te regt God als den éénigen waarachtigen God erkenden, beriep men zich op de harmonie in de natuur, welke harmonie te regt tot slechts éénen Schepper deed besluiten (zoo Origenes, *contra Cels*, I. 23); op de analogie in de natuur of in de wereld, die een éénhoofdig bestuur aanbeveelt of er voorbeelden van oplevert (zoo Minucius Felix, *Octavius*, c. 18: „rex unus apibus, dux unus in gregibus;" Cyprianus, *de idolor. vanit.* c. 5); op de zekerheid, dat, indien er meer dan één wereldregeerder of bevelvoerder was, dit tweedragt zou doen ontstaan (zoo Athanasius, *contra gentes*, c. 38. Cyprianus, *de idol. vanit.* c. 5. Lactantius, *divin. instit.* I. 3.); op het begrip van God, als den niet gewordene (Justinus Mart. *Dial. c. Tryph.* c. 5.) als den oneindige (Athenagoras, *Leg. pro Christ.* c. 8; God laat voor eenen anderen God nergens plaats open: καὶ οὐκ ἔστιν, namelijk een andere God, οὐκ ὄντος ἐν ᾧ ἐστίν. Clemens Rom. *Homil.* XVI. 17. vgl. X. 19); als den allergrootste, of als den allervolmaaktste, of als den volkomenste (Gregorius Nyss., *Prologus* van zijne *Orat. Catech. magna*, Tertullianus, *adv. Marc.*, I. 3 enz. „Deus si non unus est, non est.. Nemo negabit, deum summum magnum quid esse... Unicum sit necesse est, quod fuerit summum magnum.. Deus unicus erit, non aliter Deus, nisi summum magnum, nec aliter summum magnum, nisi parem non habens); als den Schepper, die almagtig is (Athanasius, *contra gentes*, c. 39. Lactantius, *divin. instit.* I. 3); als den Schepper en die als zoodanig alles omvat (Irenaeus, *contra haer.* II. 1. 1 enz. vooral 5); als het oorspronkelijke wezen (ἀρχή) (Titus Bostrensis,

contra Manich. I. bl. 65,[1]) *δύο γὰρ ὅλως ἀρχὰι πῶς ἂν εἶεν, ἢ κληθεῖεν ἀρχαὶ; ἀρχὴ γάρ ἐστιν ἥτε τῶν ὅλων πρεσβύτερα καὶ τῶν ἁπάντων κρατοῦσα. ὧν οὐδέτερον ὑπάρξειεν ἂν οὐδετέρῳ. σύγχρονα γὰρ ἄμφω καὶ συναγένητα ὄντα τὸν τοῦ προτερεύειν ἀλλήλοις διαφθείρει λόγον κ. τ. λ.* Vgl. ook Didymus Alex. *contra Manich.*[2])

Werd men er alzoo toe gebragt, over den grond voor het geloof aan God natedenken, en zich rekenschap te geven van het regt, waarmede men dat geloof vasthield, men kwam ook tot eene beschouwing van de wereldgeschiedenis, volgens welke daarin een bepaald plan, eene leidende gedachte, eene ontwikkeling werd aangewezen. Op de hoogere leiding in de wereldgeschiedenis maakten, behalve aanvankelijk Theophilus Antiochenus, daarna Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Athanasius, Tertullianus, Augustinus opmerkzaam. Zij spraken zoo de hoofdgedachte uit van het later gebruikelijke historisch-theologisch argument voor Gods bestaan.

Een eenigzins anderen weg zien wij hen inslaan, die op den voorgrond plaatsten, dat de wereld den grond van haar bestaan niet in zichzelve hebben kan.[3]) Zoo Diodorus Tarsensis, wiens uitgangspunt de verander-

---

1) Zie *Thesaurus Monum. Ecclesiast. et Hist. sive Henrici Canisii Lectiones antiquae,* uitgegeven door J. Basnage, Amst. 1725, 1e deel, bl. 59—162. Dat gedeelte, waarin de schrijver de quaestie van twee tegenover elkander staande beginselen (*ἀρχαὶ*) behandelt, bl. 63—67, verdient in zijn geheel gelezen te worden.

2) Zie *Thesaurus Monum.* uitg. door J. Basnage, I. bl. 204—206.

3) Opmerking verdient het woord van Athenagoras, *Leg. pro Christ.* c. 4, die van God zegt: *αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον, ὅτι τὸ ὂν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν.* Evenzoo hetgeen Gregorius Nyssenus zegt, dat namelijk de aarde onbewegelijk, maar niet onveranderlijk, de hemel onveranderlijk, maar niet onbewegelijk is, en dit hoogstwaarschijnlijk door God zoo ingerigt is, opdat de mensch niet meenen zou, dat in een van die beiden iets goddelijks is, en het geschapene alzoo als God zoude vereeren. *Οὐ γὰρ ἔτι θεότητος ὑπόληψιν σχοίη, ὅπερ ἂν κινούμενον ἢ ἀλλοιούμενον τύχῃ. διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ στάσιμός ἐστι, καὶ οὐκ ἄτρεπτος, ὁ δέ οὐρανὸς τοῦ ἐναντίου τὸ τρεπτὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ στάσιμον ἔχει.*

lijkheid van de wereld is. Uit die veranderlijkheid leidt hij af, dat de wereld niet zonder aanvang en ook niet van zelve ontstaan kan zijn. Veranderlijkheid toch is een toestand, door welken een aanvang ondersteld wordt; men kan niet van eene aanvanglooze verandering spreken (*οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον*). Elke verandering sluit een eindigen van hetgeen vroeger en oorspronkelijk bestaan heeft in zich, vooral het eindigen van de *ἀγεννησία*, het niet-geworden-zijn. Voorts moeten wij aannemen, dat de wereld niet kan onstaan zijn zonder eene voorzienigheid. Derhalve is het niemand anders dan God, aan wien de wereld haar bestaan en haar „goed zijn" (*καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι*) te danken heeft. (Vgl. wat van zijn geschrift *κατὰ εἱμαρμένης* wordt medegedeeld door Photius, *Biblioth.* Cod. 223 ed. Bekker bl. 209.) Zoo ook Augustinus (*Confess.* XI. 4. „Ecce sunt coelum et terra: clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod se ipsa non fecerint. Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim, — qui bonus es, bona sunt enim, — qui es, sunt enim... Vgl. *de Civit. Dei.* VIII. 6.). Men ziet hier de voorbereiding van het later gebruikelijke kosmologisch argument voor Gods bestaan.

Maar niemand waagde zich in deze periode verder en hooger in het streven, om door redeneering tot zekerheid aangaande het bestaan van God te komen, dan Augustinus. Eigenlijk heeft hij het eerst beproefd, eene zelfstandige bewijsvoering voor het bestaan van God tot het einde door te zetten.[1]) Door ons in onszelven te verdie-

1) Hij zegt *de libero arbitrio*, II. c. 13. n. 35: Promiseram autem,

pen en tot het hoogste opteklimmen, komen wij, volgens hem, tot de erkenning van God. Verdiepen wij ons in onszelven, dan vinden wij als het hoogste in ons onzen redelijken geest. Deze is echter niet het hoogste van hetgeen is, want hij is niet onveranderlijk. Het veranderlijke kan niet het hoogste zijn. Hooger zijn de algemeen geldende regelen, waarnaar wij, onafhankelijk van elkander, oordeelen en aangaande het buiten ons bestaande object tot hetzelfde besluit komen; die derhalve boven onzen geest staan en zelve onveranderlijk zijn. Boven onzen geest staan de verhoudingen van de getallen, de eeuwige logische wetten, de zedelijke wetten. Dit alles staat boven onzen redelijken geest als de waarheid, die door onzen geest erkend wordt, als de waarheid, die zelve onveranderlijk is. („Hoc ergo quaerens, unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem." *Conf.* VII. c. 17. n. 23. — „In ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate." *Confess.* XII. c. 25. n. 35.) Deze is ook het hoogste goed; want boven het bezit en genot van de waarheid is er niets, dat volkomen bevredigt. Ook is zij de hoogste schoonheid, de objectieve maatstaf en laatste oorzaak van alle kunst. Deze waarheid nu, die boven onzen geest staat, die het hoogste goed is en de hoogste schoonheid, moet wel het hoogste zijn en derhalve God zijn, omdat niets boven God verheven is. („Deus -aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius, quod ceteris rebus omnibus anteponunt;" *de doctr. Christ.* I. 7. vgl.

---

si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid, quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas... c. 15. n. 39. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens, dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: i autem non est, jam ipsa veritas Deus est.

Confess. VII. 17. *De lib. arbit.* II. c. 15. n. 39. — „Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis." *De vera rel.* c. 31. n. 57. [1]) Men zal niet kunnen ontkennen, dat in hetgeen Augustinus hier gegeven heeft de kiemen liggen van het later meer dan eens gebruikte ontologische argument.

Zeer merkwaardig blijft nog voor de Godsleer met betrekking tot de wijze, waarop zij behandeld is, een tweetal mannen, die grooten invloed op de theologie in de scholastische periode hebben uitgeoefend, namelijk de onbekende, die onder den naam van Dionysius Areopagita geschreven heeft, en over wien wij reeds met een enkel woord gesproken hebben, en Maximus Confessor, die, gelijk bekend is, den overgang baant tot Johannes Scotus Erigena.

Pseudo-Dionysius Areopagita (in de eerste helft der 6e eeuw) verklaarde wel uitdrukkelijk, dat de Heilige Schrift de eenige kenbron was van zijne theologie; maar dit verhinderde hem niet, nog iets anders te doen, dan alleen te herhalen wat ieder zelf in de Heilige Schriften kon lezen. Diep wortelt bij hem de overtuiging, dat God boven alles verheven is en daarom in het minst niet door ons gekend kan worden, zoodat wij dan ook volstrekt niets

---

1) Om den gedachtengang van Augustinus goed te leeren kennen vgl. men inzonderheid *Confess.* VII. c. 17. n. 23, voorts *de libero arbitrio,* II. c. 3—15. *Confess.* X. c. 6—28, *de doctr. Christ.* I. c. 8. n. 8, *de vera relig.* c. 29. n. 52. enz., *de civit. Dei,* VIII. c. 6. vgl. 5 en 9. Vgl. ook *Epist.* 118 *ad Dioscor.* c. 3. n. 13—15. Over de leer van God bij Augustinus verdient vooral vergeleken te worden C. van Endert, *Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, (Freiburg im Breisgau, 1869) inzonderheid bl. 86 enz., alsmede Th. Gangauf, *Des H. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen.* (Augsburg, 1866) bl. 35 enz. Zie ook F. Nitzsch, t. a. pl. bl. 272.

aangaande Gods wezen kunnen bepalen. Wel moeten wij al wat in het bestaande gezet en als eigenschap er aan toegeschreven wordt in de Godheid als de oorzaak van alles plaatsen (*καταφάσκειν*), maar ook weder dat alles in den volsten, meest eigenlijken, zin des woord in haar ontkennen (*ἀποφάσκειν*), en niet gelooven, dat de ontkenningen met de bevestigingen strijden. Veeleer moeten wij gelooven, dat de hoogste oorzaak oneindig hoog boven alle bevestigingen en ontkenningen verheven is, en behooren wij veel meer waarde aan het ontkennen, dan aan het bevestigen toeteschrijven, daar het veel gemakkelijker is, te verklaren wat God niet is, dan wat Hij is. [1]) Deze zoogenaamde kataphatische en apophatische theologie vinden wij daarna terug bij Maximus Confessor († 662) [2]) Volgens hem is God naar zijn wezen in het minst niet te kennen. Dat Hij bestaat, gelooven wij, omdat Hij zich geopenbaard heeft en wel in de eerste plaats in ons. God heeft toch den mensch een verlangen naar Hem en eene liefde tot Hem ingeplant. Voorts hebben wij de natuur en de (Heilige) Schrift als twee boeken, [3]) waaruit God gekend kan worden, in welke twee boeken het uitwendige en het inwendige, het omkleedsel en het ligchaam zelf, letter en geest, wel onderscheiden moeten worden. Men moet niet bij het

---

1) Vgl. *De myst. theol.* I. 2. II. 2. en hetgeen o. a. Baur over hem schrijft in die *Christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, II. 209—213.

2) Volgens wien Gods wezen boven alle bevestiging of ontkenning verheven is (*πάσης καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὖσαν ἐπέκεινα*). Vgl. *Mystag. prooem.* II. bl. 492, 493.

3) Of twee wetten, zooals Maximus ze noemt, *ὥςτε ἰσοτίμους καὶ τα αὐτὰ ἀλλήλοις παιδεύοντας τοὺς δύο νόμους, τόν τε φυσικὸν καὶ τὸν γραπτόν*, beide geheel aan elkander in waarde gelijk, de eene niet hooger en ook niet lager dan de andere te achten. Vgl. *S. Maximi Confessoris de variis diffic. locis SS. PP. Dionysii et Gregorii Liber.* Ed. Fr. Oehler. p. 104—110. Zie ook in de uitg. der werken van Maximus door Combefisius (1675) de *Quaest. in Script.* XXXII.

uitwendige blijven staan, maar tot het inwendige doordringen. Wat de natuur betreft, de wijze inrigting en de duurzame orde, die daarin valt optemerken, hebben de heiligen doen inzien, dat er een verzorger van alles is, dien zij als God en wereldschepper erkenden (*προνοητὴν ἐπίστασαν εἶναι τῶν ὄντων, ὃν καὶ θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων ἐπέγνωσαν.* 1) Dat zij dit te regt deden, wordt nader door hem aangetoond. Eerst wordt gewezen op de beweging, waaraan al het geschapene onderworpen is (*πάντα γὰρ κινεῖται τὰ ὁπωσοῦν ὄντα*), daarna op de instandhouding van het geschapene, die alleen aan God als den Schepper kan toegeschreven worden (..*δείκνυσι σαφῶς τὰ πάντα τῇ προνοίᾳ συνέχεσθαι τοῦ πεποιηκότος θεοῦ*). 2) Het eerste doet ons aan het kosmologische, het laatste aan het physico-theologische argument denken. Men vergete echter niet, dat Maximus volstrekt niet gedacht wil hebben aan een bewijs of aan bewijzen voor het bestaan van God. Dat God werkelijk bestaat, het wordt alleen geloofd, en dit gelooven heeft in het minst geen bewijsvoering noodig. 3)

---

1) Oehler t. a. p. bl. 154.

2) Oehler t. a. p. bl. 154—172. Bovendien in de uitg. van Combefis de *Capita ducenta theol. et oec* I. 8: ὁ δὲ θεὸς οὐ νοούμενος ὀνομάζεται, ἀλλ' ἐκ τῶν νοουμένων μόνον εἶναι πιστεύεται. Hierbij vgl. echter *Quaest in Script.* XIII, waar Rom. 1 : 20 wordt toegelicht, en geleerd, dat wij uit de schepping niet alleen den Vader, maar te gelijk ook den Zoon en den Heiligen Geest, moeten leeren kennen, daar toch zijne „eeuwige kracht" de Logos is en zijne „eeuwige goddelijkheid" de Heilige Geest is. Βοᾷ τοίνυν ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων — τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῶς ὑμνουμένην. λέγω δὲ τὸν Θεὸν καὶ πατέρα καὶ — τὸν μονογενῆ Λόγον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

3) Vgl. in de uitg. van Combefis, *Cap. duc. theol. et oec.* I. 9, en in het algemeen over Maximus vooral het Art. van Wagenmann in Herzogs *Real-Encycl.* XX. bl. 114—146. Ook Baur, *Die Christl. Lehre v. d. Dreieinigk.* enz. II. bl. 264 enz., Ritter. *Gesch. der Phil.* VI. 535 enz. Hoogstbelangrijk is wat Wagenmann schrijft over de plaats, door Maximus in de christelijke kerk ingenomen, en over den invloed, door hem uitgeoefend. Oehlers boven genoemde uitgaaf van het geschrift van Maximus, περὶ διαφόρων ἀπορίων κ. τ. λ. (de variis difficilibus locis) is eene groote aanwinst geweest

Aan het einde der patristische periode vinden wij in het westen nog Isidorus Hispalensis († 633), in het oosten Johannes Damascenus († na 754), beiden voor ons niet zonder belang, al hebben zij ook geen nieuwe wegen geopend.

Zonder twijfel is Johannes Damascenus veel merkwaardiger dan Isidorus Hispalensis, wat de Godsleer betreft, omdat hij haar veel uitvoeriger dan Isidorus behandelt. Wel vat hij het een en ander te zamen van hetgeen door Athanasius en Gregorius Nazianzenus, als ook door Pseudo-Dionysius, is gezegd. Maar al herhaalt hij dan ook het reeds gezegde, hij vereenigt wat verspreid bij anderen voorkomt, en geeft alzoo eene proeve van zelfstandige behandeling der Godsleer, die in zekeren zin nieuw heeten mag. Op den voorgrond plaatst hij [1]), dat niemand ooit God heeft gezien, dat de eengeboren Zoon van God Hem ons heeft verklaard. Daarop laat hij volgen, dat God ons toch buiten de bijzondere goddelijke openbaring niet geheel en al in onkunde aangaande Hem heeft gelaten. De kennis van zijn bestaan heeft God toch allen van nature ingeschapen (*πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται*). Ook prediken de schepping en hare onderhouding en regering de majesteit der Godheid. Bovendien heeft God door zijne gezanten, inzonderheid door Jezus Christus, zijnen eeniggeboren Zoon, zijne kennis geopenbaard (*τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν*). Dat God bestaat, wordt door hen, die de Heilige Schriften, namelijk het Oude en Nieuwe Testament, aannemen, niet in twijfel getrokken. Maar sommigen ontkennen het bestaan van God. Daarom moet er opzettelijk over gehandeld worden. Men geve dan

---

voor de beoefening van de Dogmengeschiedenis in het algemeen en van de geschiedenis der Godsleer in het bijzonder.

1) *De fide orthod.* I. c. 1—5. De plaats verdient in haar geheel gelezen te worden. Leest men haar in haar geheel, dan verkrijgt men eene meer juiste voorstelling van hetgeen de schrijver geeft, dan wanneer men haar alleen door verspreide aanhalingen in handboeken kent.

vooreerst hierop acht, dat al wat wij waarnemen veranderlijk is. Is het aan verandering onderworpen, dan moet het ook geschapen zijn Is het geschapen, dan moet het ook door eenen schepper (δημιουργό·) in het aanzijn geroepen zijn. Maar de Schepper kan niet zelf geschapen zijn. Want indien hij ook zelf geschapen is, moet hij door een ander geschapen zijn, en zoo moeten wij opklimmen, totdat wij bij iets nietgeschapens eindigen. Daar nu die Schepper niet geschapen is, moet hij ook onveranderlijk zijn. Dit nu, wat zou het anders zijn, dan God? In de tweede plaats bedenke men, dat er iemand zijn moet, die het heelal heeft te zamen gebragt, onderhoudt, bewaart en verzorgt. Hoe zouden toch zulke tegenstrijdige elementen, als vuur en water, en lucht en aarde, de wereld kunnen zamenstellen en met elkander vast verbonden kunnen blijven, indien niet eene almagtige kracht hen vereenigd had en verbonden hield? Zoo leert de zamenstelling, onderhouding en besturing der schepping, dat er een God is, die haar heeft te zamen gesteld, onderhoudt en bestuurt. Verder vrage men, wát alles zoo in de schepping heeft geordend, zoo heeft geregeld en aan alle dingen in het bijzonder zijne plaats heeft aangewezen, wát alles zich doet bewegen en zijne eigene beweging doet behouden? Immers de kunstenaar (ὁ τεχνίτης τούτων), die alles geschikt heeft! Maar wie is die kunstenaar? Is het niet hij, die ze gemaakt en in het aanzijn geroepen heeft? Immers zijn zij niet van zelf ontstaan. Zijn zij van zelf ontstaan, door wien zijn zij dan zoo geordend? Is die orde ook niet door iemand, door wien wordt die orde dan bewaard? Die bewaring is toch van iemand anders, en wat zou dit andere anders zijn dan God? Derhalve is het duidelijk, dat God bestaat (ὅτι μὲν οὖν ἐστι θεὸς, δῆλον). Hierop wordt aangetoond, dat God als nietligchamelijk gedacht moet worden, en gezegd, dat hiermede niets aangaande zijn wezen bepaald is, evenmin als wanneer God ongeworden, onbegonnen, onveranderlijk,

onverderfelijk genaamd wordt. Want hiermede wordt aangeduid, niet wat God is, maar wat God niet is. Die nu het wezen van iets wil beschrijven, moet zeggen wat het is, niet wat het niet is. Maar van God is het onmogelijk te zeggen, wat Hij naar zijn wezen is. Beter is, van Hem door middel van ontkenning (ἀφαίρεσις) te spreken. Hetgeen wij van God door middel van bevestiging (καταφατικῶς) zeggen, bijv. dat Hij goed, regtvaardig, wijs is, geldt ook niet zijne natuur, maar datgene wat zijne natuur omgeeft (οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ). God is oneindig en onbegrijpelijk, en dit is ook het eenige, dat van Hem begrepen kan worden.

Is dan volgens Johannes Damascenus op voldoende wijze bewezen (ἀποδεδείκται), dat God bestaat en dat zijn wezen niet begrepen kan worden, de stelling, dat er slechts één God is en dat er niet onderscheidene Goden zijn, wordt volgens hem niet in twijfel getrokken door hen, die de goddelijke Schrift gelooven. Met hen, die zich aan die Schrift niet onderwerpen, moet echter op de volgende wijze geredeneerd worden. God is in elk opzigt volmaakt. Waren er meer dan één God, dan moest er een onderscheid tusschen hen opgemerkt kunnen worden. Indien er toch geen onderscheid tusschen hen is aantewijzen, is het beter te stellen, dat er één is, dan dat er meer dan één is. Indien er echter een onderscheid moet aangenomen worden, wat wordt er dan van de volmaaktheid? Ontbreekt toch in één van hen het een of ander, dat tot de volmaaktheid behoort, dan is deze zeker niet God. Zijn zij elkander in alles volkomen gelijk, dan ligt meer voor de hand het bestaan van slechts één God aantenemen. Bovendien, indien er vele Goden zijn, wat wordt er van hunne onbeperktheid? Waar toch de een is, daar kan de ander niet zijn. Daarbij komt, dat, indien de wereld door vele Goden geregeerd wordt, het bevreemdend is, dat zij niet ontbonden wordt, daar er doorgaans strijd is tusschen onder-

scheidene bestuurders. Onderscheid opent toch de deur voor tegenspraak. Staat iedere God aan het hoofd van een deel, de vraag is, wie het zoo heeft geordend en het bestuur onder hen heeft verdeeld. Dan is deze, die het zoo geordend en op die wijze verdeeld heeft, veeleer voor God te houden. Derhalve is er één God, die volkomen onbeperkt, schepper, onderhouder en bestuurder der wereld, en in elk opzigt volmaakt is. Eindelijk is het in de natuur gegrond, dat de eenheid het beginsel van twee is (μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν).

Met Johannes Damascenus vergeleken, is Isidorus Hispalensis in de behandeling van de Godsleer arm te noemen. Had hij ál hetgeen in de latijnsche kerkelijke letterkunde voor de Godsleer gedaan was vereenigd of kunnen vereenigen, hij zou met glans naast Johannes Damascenus gestaan hebben. Nu staat hij in zijne schaduw. Toch mogen wij hem niet met stilzwijgen voorbijgaan, omdat ook hij een der eersten is, die op eene zelfstandige behandeling van de Godsleer bedacht is geweest [1]). God is het hoogste goed, zoo begint hij — en doet ons alzoo aan Augustinus denken. God is het hoogste goed, omdat Hij onveranderlijk is en onverderfelijk. Dit staat bij Isidorus op den voorgrond. Na dan over Gods oneindigheid en onzigtbaarheid gehandeld te hebben, wijst hij op de schepping, als op de getuige van Gods heerlijkheid. Gelijk het kunstwerk den kunstenaar prijst, zoo prijst de schepping haren maker. De mensch moet van de schepping tot God als den schepper opklimmen. (Ex pulchritudine circumscriptae creaturae pulchritudinem suam, quae circumscribi nequit, facit Deus intelligi..... Quibusdam gradibus intelligentiae per creaturam progreditur homo ad intelligendum Deum creatorem. Cap. 4.)

Zoo is dan langzamerhand de weg gebaand voor eene

---

1) In zijne *Sententiarum Libri tres*, I, inzonderheid c. 1—8.

zelfstandige behandeling van de Godsleer. Er is aanvankelijk te gemoet gekomen aan de behoefte, om eenig inzigt te verkrijgen in het regt, waarmede aan God, als den éénigen waarachtigen God, den Schepper en Bestuurder der wereld, wordt geloofd. Niet als in het begin heeft men zich kunnen blijven vergenoegen met aan God te gelooven, zonder opzettelijk te vragen, of men voldoenden grond had, om datgene, wat men aangaande Gods bestaan beleed, ook voor waarheid te houden. Het was langzamerhand al minder en minder mogelijk, te blijven staan bij de onderstelling: „Het is waar." Men zag zich door de omstandigheden geplaatst voor de vraag: „Is het waar?" Toen heeft men niet geschroomd, die vraag onder de oogen te zien. Men is gaan onderzoeken en nadenken en peinzen, om als men antwoordde: „het is waar!" ook het regt te kunnen aanwijzen, waarop men dit verklaarde. De patristische periode heeft het sein gegeven. Latere geslachten hebben het goede voorbeeld gevolgd.

4. Ongeveer drie eeuwen gaan na Johannes Damascenus voorbij, waarin weinig of niets voor de zelfstandige behandeling der Godsleer gedaan wordt. De eenige, die onze aandacht tot zich trekt, is Johannes Scotus Erigena, die met betrekking tot het formeele van de Godsleer in de westersche kerk doet hooren wat Dionysius Areopagita en Maximus Confessor in de oostersch-grieksche hadden verkondigd. De oostersch-grieksche kerk treedt in het vervolg geheel op den achtergrond. Het is voortaan het westen, waarop wij de oogen moeten vestigen, in de eerste plaats de Scholastische periode, die tot eene afzonderlijke behandeling van de Godsleer den weg baant.

Johannes Scotus Erigena († na 877) hier met stilzwijgen voorbijgaan zou onbillijk zijn. Hij handhaaft voor zich het regt, om door het denken tot eene zelfstandige leer aangaande God te komen. Zijn resultaat is, dat God

als de volstrekt bovenwezenlijke op geenerlei wijze naar zijn wezen gekend kan worden. Wat God niet is, dát kunnen wij zeggen. Wat Hij is, dat weten wij niet. De ontkennende en bevestigende methode van Dionysius Areopagita en Maximus Confessor vinden wij bij hem terug. 1) Eerst moet alles wat wij in het bestaande vinden in God gezet worden, en dan moet dit alles in God ontkend worden. De ontkennende theologie zegt wat God niet is en heeft het laatste woord, maar leidt echter geenszins tot de stelling, dat God niet bestaat. Immers is verre boven allen twijfel verheven, dat God bestaat, al zijn wij ook volstrekt niet met Gods wezen bekend. 2)

Een paar eeuwen gaan voorbij, zonder dat zich op het gebied der Godsleer, wat de wijze van behandeling betreft, iets merkwaardigs vertoont. Maar dan begint er ook beweging en leven te komen. De Scholastiek geeft ons vooral in haren bloeitijd te zien wat ons in die mate nog niet te zien is gegeven, het streven namelijk, om aangaande het bestaan van God de meest volkomen zekerheid te erlangen door voortgezette redeneering. Het gold nu niet, zooals in de patristische periode, de verdediging van het Christelijk geloof aan God, de handhaving of aanwijzing

---

1) Over Scotus Erigena en zijne verhouding tot Maximus Conf. en Dionysius Areop. vgl. Baur, t. a. pl. II. 263. Een beknopt overzigt van hetgeen hij aangaande God leert vindt men aldaar bl. 274 enz. Zoo ook bij W. Kaulich, *Geschichte der Scholastischen Philosophie.* Prag, 1861. I. bl. 141 enz.

2) *De divis. naturae,* I. 78. „Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicando professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est, affirmativam omnia sive nominabiliter sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de Deo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen proprie, sed translative; verius enim negatur aliquid eorum, quae de eo praedicantur, esse, quam affirmatur esse; deinde super omne, quod de ea praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est."

van het regt, om aan eenen persoonlijken God, den Schepper der wereld, te gelooven. Het gold nu de vraag, of datgene, wat men op de autoriteit der Kerk aangaande God als waarheid had aangenomen, ook voor het denken bereikbaar, ook door het denken te begrijpen was. Met het proklameeren van het dogma was de zaak voor den denkenden geest niet geeindigd. De waarheid liet zich op den duur niet opleggen als een juk, waaronder men zich zonder verder nadenken slechts had te buigen. De Scholastiek handhaaft het regt van het denken over het dogma, met erkenning van de autoriteit der Kerk, hetzij men even als Anselmus [1]) verklaarde, te beginnen met gelooven, om zoo tot het begrijpen, tot het helder inzien van de waarheid te geraken, hetzij men meer in den geest van Abaelardus door het zelfstandig inzien van de waarheid tot het gelooven van de waarheid wilde komen. Onversaagd ondernemen inzonderheid Anselmus, Abaelardus, Hugo en Richard van St. Victor, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus de bevestiging van het dogma, dát God is, en pogen het door dialectische bewijsvoering op eenen onwankelbaren grondslag te doen rusten.

Dat God bestaat — het moet kunnen bewezen worden.

Anselmus († 1109) peinst en blijft peinzen, en treedt op met zijn ontologisch argument, evenwel niet, dan nadat hij vroeger door eene lange reeks van argumenten getracht had, het bestaan van een hoogste wezen boven alle bedenking te verheffen. Uitgaande van de vraag: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimus et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecunque bona sunt; an sunt bona alia per aliud? — had hij getracht te bewijzen, dat er iets is, dat in de hoogste mate groot en goed is, iets dat het hoogste is

1) „Quaerens intelligere quod credit" (Proslogion).

van al wat is, iets dat geheel alleen het grootste en beste is, en waardoor alles bestaat wat groot is en goed is en iets is, en dat dit door zich zelf, niet door iets anders bestaat, en al het andere alleen door dit eene hoogste bestaat. 1) Niet voldaan met die bewijsvoering, trachtte hij een argument te vinden, dat zijne bewijskracht in zich zelf heeft. Zoo is hij dan gekomen tot het bekende ontologische, 2) dat hij in zijn Proslogion heeft ontwikkeld. Wij gelooven, zoo redeneert hij, dat God iets is, waarboven niets hoogers gedacht kan worden. Nu kan datgene, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, niet alleen in

---

1) In een geschrift, onder den titel van ***Monologium***, waarvoor de schrijver eerst tot titel gekozen had: „exemplum meditandi de ratione fidei." Door redeneering komt hij daarin tot de volgende conclusiën:.. Necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt (cap. 1, 2). Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est... aliquid quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt (cap. 3)... Quare est quaedam natura, vel substantia, vel essentia, quae est per se bona et magna, et per se est id quod est, et per quam est quicquid vere aut bonum, aut magnum, aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt (cap. 4). Consequitur ergo, ut quomodo cuncta quae sunt per summam naturam sunt id quod sunt, et ideo illa est per se ipsam, alia vero per aliud; ita omnia quae sunt sint ex eadem summa natura, et idcirco illa sit ex seipsa, alia autem ex illa (cap. 5). Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens, aut ex aliqua materia, nec aliquibus adjuta sit causis, ut ad esse perduceretur: nullatenus tamen est per nihil, aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est quicquid est (cap. 6). Het geheele geschrift is in negen en zeventig hoofdstukken verdeeld en wordt niet zonder grond voor het beste gehouden, dat Anselmus geschreven heeft. Vgl. Hasse, Anselm von Canterbury, II. bl. 114.

2) Te regt zegt Baur, *die Chr. Lehre v. d. Dreieinigk.*. II. bl. 371: „Um dieses, Epoche machendes, Argument in seiner wahren Bedeutung aufzufassen, darf man es nicht mit der Argumentationsweise verwechseln, von welcher Anselm in seinem Monologium ausgeht." De in het Monologium gevolgde wijze van argumenteeren noemt Baur te regt „die gewöhnliche Schlussweise, das zurückgehen vom Bedingten auf das was es zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, das Unbedingte."

de gedachte bestaan. Bestaat het toch alleen in de ge dachte, dan kan het nog gedacht worden als bestaande niet alleen in de gedachte, maar ook in de werkelijkheid, hetgeen hooger is. Indien derhalve datgene, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, alleen in de gedachte bestaat, dan is datgene, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, iets, waarboven wel iets hoogers gedacht kan worden. Maar dit is onmogelijk. Derhalve bestaat er zonder twijfel iets, waarboven men zeker niets hoogers denken kan, niet alleen in de gedachte, maar ook in de werkelijkheid. Dit is zoo zeker, dat het niet eens als niet bestaande gedacht kan worden. Want men kan denken, dat er iets is, dat niet als niet bestaande gedacht kan worden. Dit is hooger dan iets, dat wel als niet bestaande gedacht kan worden. Indien derhalve datgene, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, gedacht kan worden als niet bestaande, is datgene, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, geenszins datgene, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, hetgeen onmogelijk is. Zoo zeker is er derhalve iets, waarboven niets hoogers gedacht kan worden, dat het zelfs niet gedacht kan worden als niet bestaande — en dit hoogste is God. 1)

1) Dit argument is door Anselmus ontwikkeld in zijn *Proslogion*, waarvoor hij eerst tot titel had gekozen: „fides quaerens intellectum." Het is eene toespraak van den schrijver aan God. „Non tento, Domine," zoo laat hij zich hooren, „penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam" (cap. 1). In de beide volgende hoofdstukken vinden wij dan het bedoelde argument.... „Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit...." Het geheel verdient in zijn verband gelezen te worden, waartoe men zich kan bedienen van de door Dr. Car. Haas bezorgde uitgaaf, onder den titel van: Sancti Anselmi Cantuariensis Monologium et Proslogion nec non Liber pro insipiente (van Gaunilo) cum libro apologetico (van Anselmus tegen Gaunilo). Tub. 1863.

Zoo heeft Anselmus getracht te bewijzen, dat God werkelijk bestaat. 1) Geen wonder, dat dit bewijs spoedig tegenspraak vond en ook later door velen niet voor afdoend is gehouden. Wat de latere Scholastieken betreft, zij hebben over het algemeen aan het kosmologisch argument in den eenen of anderen vorm de voorkeur gegeven, ofschoon hunne bewijsvoering somtijds ook aan het ontologisch argument doet denken.

Een eenigzins anderen weg dan Anselmus heeft Abaelardus († 1142) ingeslagen. Het is hem te doen, om eenen redelijken grond voor het geloof aan het bestaan van God en wel van éénen God. Volgens hem 2) laat zich van de menschelijke rede verwachten, dat zij zich bezig houden zal met hetgeen op God betrekking heeft. Zij is er geheel en al toe geroepen, omdat zij gewoon is tot het bovenzinnelijke opteklimmen, en is er ook op aangelegd, dewijl de mensch juist door de rede gelijkenis

---

1) Volgens Baur, t. a. pl. II. bl. 579, heeft Anselmus „den Versuch gemacht, nicht sowohl das Daseyn Gottes zu demonstriren, als vielmehr die reale Existenz Gottes als eine im Begriffe Gottes selbst enthalten wesentliche Bestimmung nachzuweisen." Stellen wij de zaak op die wijze voor, dan onderscheiden wij niet genoeg wat Anselmus heeft bedoeld en wat hij werkelijk heeft geleverd. Zijne bedoeling was, te geven: unum argumentum, quod — solum ad arguendum quia Deus vere est — sufficeret. (Prooem. voor het Proslogion.) Het begrip van God, als het hoogste, dat zich denken laat, bewijst volgens hem het bestaan van God in de werkelijkheid. Hij brengt het echter niet verder, dan hoogstens tot de conclusie, dat indien God het hoogste is, dat zich denken laat, God dan ook niet alleen als in de gedachte, maar ook als in de werkelijkheid, bestaande gedacht moet worden.

2) Vgl. zijne *Theol. Christ.* Lib. 5, in het begin, in den *Thesaurus Novus Anecdotorum*, Tom. V. van Martene en Durand, bl. 1343 enz. „Prima igitur de ratione credendi unum Deum discussio et quod unum magis quam plures credi attineat"... Meer dan meestal door anderen, is op dit gedeelte van Abaelards theologie de aandacht gevestigd door W. Kaulich, *Geschichte der Scholastische Philosophie*, I. bl. 426—429, waar men ook de plaatsen uit Abaelards *Introductio ad theol.* vindt, die hier in aanmerking komen. Evenzoo door Ch. de Rémusat, *Abélard*, Paris, 1845, II. bl. 225 enz.

heeft met God. Zij moet wel spoedig tot het inzigt komen, dat de wereld haar ontstaan en bestaan aan eene hoogere oorzaak te danken heeft. Immers wat door zichzelf bestaat is van nature edeler, dan hetgeen door een ander bestaat, en wat met rede en kenvermogen begaafd is wordt te regt hooger dan al het andere geschat. Nu heeft het geen houding toetestemmen, dat redelijke wezens hun bestaan aan een ander zouden te danken hebben, indien men stelt, dat het redelooze zijn bestaan uit zichzelf heeft. Allen weten wij, dat wij ons bestaan niet door onszelven hebben, maar dat wij uit anderen geboren worden. Zonder regt zou men dus ontkennen, dat hetgeen redeloos is zijn bestaan aan een ander te danken heeft. De wereld moet derhalve door iemand anders gemaakt zijn, daar zij om den mensch is, wien zij met hare onderscheidene deelen dient. Zoo staat zij dan beneden hem. Maar dan kan niet toegestemd worden, dat zij door zichzelve bestaat, terwijl toegestemd worden moet, dat de mensch door een ander geworden is. Nog minder is het voegzaam, dat het redelooze zichzelf bestuurt, indien datgene, wat met rede begaafd is, niet onafhankelijk is, maar bestuurd wordt. De mensch, die redelijk is, kan niet doen wat hij wil. Veel minder zal dus het redelooze aan zijn eigen bestuur overgelaten kunnen zijn, daar het niet in het bezit is van de rede, die daartoe onmisbaar is. Dit nu is het geval met de wereld. Om deze of dergelijke redenen is het volgens Abaelardus duidelijk te achten, dat al wat in de wereld is zijn bestaan aan een schepper of bestuurder te danken heeft. [1]) Daarna toont hij aan, dat er veel meer pleit voor de stelling, dat er één God is, dan voor die, dat er vele Goden zijn, waartoe hij een beroep doet op de harmonie in het heelal,

---

1) T. a. pl. „Et his quidem vel consimilibus rationibus omnia, quae in mundo sunt, conditorem seu rectorem habere manifestum arbitror, quem nos Deum dicimus."

die tot slechts éénen Schepper en Opperbestuurder en tot de identiteit van schepper en opperbestuurder doet besluiten, welke ééne schepper en opperbestuurder tevens met regt voor het hoogste goed gehouden wordt. Maar om daarvoor te kunnen gehouden worden, moet Hij dan ook al wat goed is overtreffen en niets nevens zich hebben, dat even goed is. Op geenerlei wijze kan er dus meer dan één God zijn. Misschien zegt men, dat, naarmate eenig goed beter is, des te beter ook zijne vermenigvuldiging is, en dat het hoogste goed, waaraan wij den naam van God geven, derhalve beter zou zijn, indien het vermenigvuldigd was, dan indien het eenig is, en dat wij dus, indien wij het willen verheerlijken, het veeleer als menigvuldig, dan als enkelvoudig, moeten voorstellen. Maar hierop wordt door Abaelardus onder anderen geantwoord, dat, als er onderscheidene Goden zijn, bezwaarlijk ieder God het hoogste goed zijn kan, daar er dan iets boven Hem is, namelijk de menigte van Goden. Dit acht Abaelardus voldoende tot staving van Gods eenheid, en hij twijfelt niet, dat ieder, die het goede wil, er door voldaan zal zijn. Ook leert volgens hem ieders geweten, hoe goed en heilzaam het is, dat alles op éénen volmaakten schepper en regeerder heen wijst, ook dat alles eerder door de rede, dan door toeval geschiedt of bestuurd wordt. Indien wij toch volstrekt niet met God bekend waren, dien wij dan ook niet óf uit liefde, óf uit vrees, vereeren zouden, wij zouden ons niet om goede werken bekommeren. Ook zou geen hoop de boosheid der magtigen beteugelen, of hen tot het goede opwekken, indien er te vergeefs aan het bestaan van een hoogst regtvaardig en almagtig opperwezen werd geloofd. [1]) Dit

1) Men leest meer in Abaelards woorden, dan er werkelijk in uitgedrukt is, als men met Münscher-von Cölln, *Lehrb. der Chr. DG.* II. 1. bl. 31, zegt: Raymund von Sabunde folgerte nach Abaelards Vorgange, fast wie Kant, den Glauben an Gott aus der Nothwendigkeit einen höchsten Vergelter anzunehmen. Voorzigtiger drukt Hagenbach zich uit, *Lehrb. d. DG.*

moet, volgens Abaelardus, ook op de ongeloovigen indruk maken.

Na Anselmus en Abaelardus trekt het eerst Hugo de Sancto Victore († 1141) meer in het bijzonder onze aandacht. Volgens hem kunnen wij Gods wezen niet begrijpen en moeten wij ons met het geloof, dat God bestaat, vergenoegen. God is onuitsprekelijk, naar zijn wezen voor het denken niet te bereiken. [1]) Maar Hij heeft zich door twee wijzen, of wegen, of bekendmakingen (manifestationes), aan ons kenbaar gemaakt, namelijk gedeeltelijk door de menschelijke rede, gedeeltelijk door de Goddelijke openbaring (revelatione). Wat de menschelijke rede betreft, zij komt door tweeërlei onderzoek tot kennis van God. Gedeeltelijk toch leert zij God kennen in zich zelve, gedeeltelijk in de dingen, die buiten haar zijn. Over deze tweeërlei wijze van Goddelijke bekendmaking, door welke de mensch God kent, óf door de menschelijke rede, óf door Goddelijke openbaring, spreekt Paulus, Rom. 1 : 19, 20. Wat de kennis door de rede betreft, de rede onderscheidt zich van het ligchaam

---

bl. 362, als hij, na gesproken te hebben van „het zoogenaamde moreele bewijs, dat uit de zedelijke vrijheid en zedelijke verantwoordelijkheid van de redelijke schepselen tot eenen eeuwigen vergelder besluit," aldus voortgaat: reeds Abaelard had op dat bewijs gewezen, evenwel niet als op een eigenlijk klemmend bewijs, maar meer praktisch, als op de stem van het geweten. De woorden van Abaelard, waarop het hier aankomt, vindt men o. a. bij Münscher-von Cölln, bl. 38, en bij Hagenbach, bl. 362. Dat Raimund in Abaelard eenen voorganger heeft gehad, is verre van duidelijk.

1) *De Sacramentis Christianae fidei*, Lib. I. P. X. c. 2. Deus credi potest, comprehendi omnino non potest. — Non potest cogitari Deus quid est, etiamsi credi potest quia est, non qualis est comprehendi. Bij het onderzoek naar de leer van Hugo met betrekking tot onze kennis van Gods wezen is ook wel eens gebruik gemaakt van zijnen commentaar op de *Coelestis hierarchia* van Dionysius Areopagita (zie bijv. Liebner, *Hugo von St. Victor*, bl. 194 enz. 318 enz. 330). Daarbij is dan echter niet genoeg in het oog gehouden, dat Hugo's bedoeling in dien commentaar niet is, zijne eigene zienswijze uiteentezetten, maar de gedachten van Dionysius Areopagita te ontwikkelen.

en al het zinnelijke als iets onzigtbaars, iets geestelijks. Zij herinnert zich echter niet, altijd werkzaam en zich van zichzelve bewust te zijn geweest, derhalve ook niet altijd bestaan te hebben; want het is onmogelijk, dat zij niet weet, dat zij is, indien zij er is. Zij moet alzoo een begin hebben gehad. Als iets geestelijks kan zij echter niet uit het zinnelijke voortgekomen zijn, maar moet zij uit niets geschapen zijn, derhalve eenen Schepper buiten zich hebben. Deze kan echter niet weder op zijne beurt ontstaan zijn, want iets, dat ontstaan is, kan niet aan iets anders het bestaan gegeven hebben, evenmin als wij tot in het oneindige terug kunnen gaan van oorzaak tot oorzaak. Er moet derhalve als oorzaak een door zichzelf bestaand eeuwig wezen zijn. Wat vervolgens de kennis aangaat uit hetgeen de rede buiten zich ziet, de veranderlijkheid in de natuur, het voortdurend ontstaan en vergaan der bijzondere dingen, doet besluiten tot een aanvang van het geheel en alzoo tot een aanvangloozen eeuwigen Schepper, daar al wat veranderlijk is eens zeker niet is geweest. Zoo stemt datgene wat buiten is te zamen met hetgeen inwendig is, en heeft de rede door de rede bevonden, dat God bestaat. Daarna wordt aangetoond, dat er slechts één God kan zijn. 1) — Op eene andere plaats besluit hij tot het eeuwig bestaan van God uit de bewegingen in de schepselen. Hij onderscheidt vierderlei beweging, plaatselijke, natuurlijke, dierlijke en redelijke. De natuurlijke beweging staat hooger dan de plaatselijke, omdat het leven er eenigermate in te zien is.

1) Vgl. *De Sacramentis Christianae fidei.* Lib. I. P. III. c. 3, 6—10, 12 enz. *De tribus diebus.* c. 17, 19. Vgl. ook *Summa Sententiarum*, Tract. I. c. 3, en Liebner t. a. pl. bl. 180 enz. 369 enz. Spreekt Hugo in dit verband van de Goddelijke openbaring, hij wil gedacht hebben én aan de inwendige verlichting door inspiratie én aan onderrigt door leer en hare bevestiging door wonderen. „Humanam ignorantiam nunc intus per adspirationem illuminans edocuit, nunc vero foris vel per doctrinae eruditionem instruxit, vel per miraculorum ostensionem confirmavit.”

De dierlijke beweging staat hooger dan de natuurlijke, omdat gevoelen hooger staat dan ongevoelig zijn. De redelijke beweging staat hooger dan al de andere te zamen, omdat de rede bewogen wordt tot denken. — Wat dan nu de redelijke beweging betreft, datgene wat in ons redelijk is onderscheidt zich van het vleesch als niet vleeschelijk en is zich bewust van niet een vleeschelijken oorsprong te hebben. Maar het erkent toch een begin te hebben gehad, daar het zich niet herinnert altijd bestaan te hebben. Hier wordt dan op dezelfde wijze als elders uit het niet altijd bestaan hebben van het redelijke in den mensch tot eenen eeuwigen Schepper besloten. — Bij de dierlijke beweging komen de natuurlijke aandoeningen of behoeften in aanmerking. Elke natuurlijke behoefte vindt ook hare bevrediging in het geschapene. Geen natuurlijke neiging, waaraan niet te gemoet gekomen wordt. De dieren hongeren. Zij vinden voedsel. Voor hunnen dorst is lessching, gelijk verwarming voor de koude. Zoo moet er dan eene voorzienigheid zijn, door wier zorg de behoefte bevredigd wordt. Aan het toeval mogen wij toch niet toeschrijven, dat, terwijl hier gevoel van behoefte is, ginds datgene wordt gevonden, wat aan dat gevoel bevrediging aanbiedt. — Met betrekking tot de natuurlijke beweging wordt gezegd, dat evenmin als iets van zelf uit niets kan voortkomen, iets van zelf in omvang kan toenemen of kan groeijen. Wat zich geen begin van bestaan kan geven, kan zich ook geen wasdom verschaffen. Hetgeen toch aan het bestaande toegevoegd wordt bestaat behalve datgene wat eerst zonder toevoegsel was. Kan iets nu niet in omvang toenemen of groeijen, tenzij er bij komt wat het eerst niet had, dan is het duidelijk, dat niets van zelf in omvang toeneemt of groeit. Zoo moeten wij dan stellen, dat Hij, die den wasdom geeft aan hetgeen groeit, het begin gegeven heeft aan hetgeen niet bestond. — Wat eindelijk de plaatselijke beweging betreft, sommige schepselen bewegen zich bij voortduring,

andere op bepaalde tijden, sommigen op deze, anderen op eene andere wijze. Maar ofschoon zij zich op allerlei wijze bewegen, wordt toch de orde nergens verstoord. Derhalve is er zonder twijfel eene van binnen besturende magt, die alles naar eene vaste wet regelt, een onzigtbare bestuurder, die in alles voorziet en alles beschikt. — Dat er slechts één God is en dat Hij onveranderlijk is, wordt dan verder uit de natuur aangetoond. [1]) — Op de natuur beroept Hugo zich gaarne. De zigtbare wereld is toch volgens hem een boek, door Gods vinger geschreven, en de schepselen zijn als zoovele letters, niet door menschelijk goedvinden uitgevonden, maar door Gods wil geordend, om de wijsheid van Gods onzigtbaarheden te openbaren. Om echter dit schrift te kunnen verstaan, moet men geestelijk zijn. Dan begrijpt men de beteekenis, en daarom is het goed, Gods werken bij voortduring te beschouwen en te bewonderen, namelijk als men de schoonheid der zigtbare dingen tot geestelijk gebruik weet aantewenden. [2]) De slotsom is, dat de menschelijke rede wel iets aangaande het bestaan en de eigenschappen van God weten kan — wij hebben gehoord, hoe Hugo zich van eene kosmologische en physicotheologische bewijsvoering bedient — maar dat wij toch de Goddelijke openbaring noodig hebben, om eene voldoende

1) Vgl. *de tribus diebus*, cap. 16—20. Deze zeer merkwaardige plaats over de bewegingen verdient in haar geheel gelezen te worden. Zij is een onderdeel van een grooter deel van het vertoog *de tribus diebus* of *de tribus invisibilibus Dei*. De drie „onzigtbare dingen" van God, Rom. 1 : 19, 20, zijn volgens Hugo, Gods magt, wijsheid en goedheid. De wijsheid van God is zigtbaar in de schoonheid der schepselen. De schoonheid is te vinden in hunne houding, beweging, uitwendig voorkomen en hoedanigheid. De beweging is localis, naturalis, animalis, rationalis. „Localis est ante et retro, dextrorsum et sinistrorsum, sursum et deorsum et circum. Naturalis est incremento et decremento. Animalis est in sensibus et appetitibus. Rationalis est in factis et consiliis." (Cap. 1.) Een overzigt van dit vertoog geeft Liebner t. a. pl. bl. 375—378.

2) Men leze *de tribus diebus*, c. 4.

kennis van God te verkrijgen. Stelt de rede ook in het licht, dat God bestaat, dat er één God is; de kennis van God, door de rede verkregen, zou volgens Hugo toch niet genoegzaam zijn, en het is ten laatste God zelf, die zich én door de menschelijke rede én door zijne openbaring bekend maakt. [1])

Aan de behandeling van de Godsleer heeft **Richard de Sancto Victore** († 1173) geen geringe zorg besteed. Wij moeten, volgens hem, ons niet vergenoegen met aangaande God te gelooven wat waarheid is, maar ook door de rede trachten te verstaan en te begrijpen hetgeen wij geloovig aangaande God hebben aangenomen, uit liefde tot de waarheid zooveel mogelijk tot de kennis van God trachten doortedringen. [2]) Om dan hetgeen wij aangaande God gelooven op een vasten grondslag te doen rusten, hebben wij, volgens hem, uittegaan van de stelling, dat al wat is of zijn kan óf van eeuwigheid is, óf in den tijd is ontstaan; ook, dat het óf van zichzelf is, óf niet van zichzelf, maar door een ander. Zoo laat zich drieërlei wijze van zijn onderscheiden. Iets dat bestaat heeft óf zijn bestaan van eeuwigheid en van zichzelf, óf noch van eeuwigheid, noch van zichzelf, óf wel van eeuwigheid, maar niet van zichzelf. Van zichzelf bestaan en toch niet van eeuwigheid bestaan, is onmogelijk. Hetgeen toch in den tijd begonnen is te bestaan was eens niets, en had toen ook niets en kon ook niets, en kon het bestaan en het kunnen nóch aan zichzelf, nóch aan iets anders geven. Derhalve kan niets van zich zelf bestaan, dat niet van eeuwigheid is. Nu moeten wij beginnen van hetgeen boven allen twijfel verheven is, van hetgeen wij door de ervaring kennen, en van daaruit besluiten tot hetgeen boven de ervaring is.

---

1) Vgl. *Summa Sententiarum*, Tract. 1 c. 3, 4 en andere plaatsen.
2) Vgl. den Prologus voor de zes boeken *de Trinitate* en Lib. I. c. 1—3.

Wat de dingen betreft, die niet van eeuwigheid en derhalve ook niet van zichzelven zijn, daaromtrent licht de dagelijksche ervaring ons in. Voor onze oogen zien wij onophoudelijk verandering. Het een gaat, het andere komt; wat niet was treedt op. Onnoemelijk veel is er, dat niet van eeuwigheid geweest is. Dit is dan ook niet van zichzelf. Uit datgene nu, dat niet van eeuwigheid en niet van zichzelf is, besluit men te regt tot het bestaan van datgene, dat van zichzelf en derhalve ook van eeuwigheid is. Want indien niets van zichzelf bestond, zou er niets zijn waardoor die dingen konden bestaan, die hun bestaan niet van zichzelven hebben en ook niet kunnen hebben. Derhalve moet er iets bestaan van zichzelf en alzoo ook van eeuwigheid. Anders is er eens niets geweest en is toen niets van het toekomende toekomstig geweest, omdat er toen niemand geweest is, die zichzelven of anderen een begin van bestaan gaf of kon geven. Dat wij dit niet kunnen stellen, bewijst de waarneming van de bestaande dingen. Zoo besluiten wij dan uit hetgeen wij zien tot het bestaan van hetgeen wij niet zien, uit het voorbijgaande tot het bestaan van het eeuwige, uit het zinnelijke tot het bestaan van het bovenzinnelijke, uit het menschelijke tot het bestaan van het Goddelijke. Nu is het zeker, dat er iets bestaat, waar van wij mogen stellen, dat het eeuwig en door zichzelf is. Want er moet toch iets zijn, dat het hoogste is. Het hoogste nu noemen wij datgene, waarboven niets hoogers of beters is. Nu staat zeker een redelijk wezen hooger, dan een redeloos wezen. Derhalve moet het een redelijk wezen zijn, dat het hoogste van alles is, en moet dit in het heelal ook de hoogste plaats innemen. Maar dan kan het zijn bestaan toch niet van zijn mindere ontvangen hebben. Zoo moet er dan een wezen zijn, dat én de hoogste plaats inneemt én door zichzelven is. Want was er niets van zichzelf, dan zou er niets van eeuwigheid zijn en dan zou er niets bestaan. Derhalve leert datgene wat wij voor

oogen hebben, dat er een wezen zijn moet, dat door zichzelf is en dit moet dan eeuwig zijn. Daarop toont Richard aan, dat van dit hoogste redelijke wezen alle zijn, alle vermogen, alle wijsheid komt, en dat het derhalve zelf, en wel door zichzelf, het hoogste zijn, de hoogste magt, de hoogste wijsheid is, en dus redelijk, omdat het anders niet wijs zou kunnen zijn, en dat dit een en ander in dat hoogste wezen hetzelfde is; voorts, dat het evenmin zijns gelijke, als iemand boven zich heeft, en dat het God zelf is, daar er anders nog een hooger wezen zou zijn. Daarop wordt nog aangetoond, dat God zelf niets hoogers dan zichzelven kent, zoodat de mensch dan ook niets boven God denken kan. Op dezelfde wijze wordt daarna over Gods eigenschappen gehandeld. [1]) Dat de kosmologische en physico-theologische bewijsvoering hier, even als bij Hugo de Sancto Victore naauw verbonden zijn, valt spoedig in het oog.

Het was echter vooral de dertiende eeuw, die de Scholastiek ook op dit gebied in hare volle kracht zag. Dogmatische stelsels worden gevormd, de dogmatiek wordt georganiseerd, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus verschijnen. Ernstiger dan ooit ziet men het geloof aan Gods bestaan onder de oogen. Alle kracht wordt ingespannen, om de stelling van het geloof, dat „God bestaat," tot onbetwistbare zekerheid te brengen.

Petrus Lombardus († 1164) had niets bijzonder opmerkenswaardigs gegeven. Hij had, met het oog op Rom. I. 19, 20, slechts met een enkel woord inzonderheid gewezen op de onmogelijkheid, dat eenig schepsel de schepping zou hebben kunnen voortbrengen, en op de verander-

---

1) De redeneering in haar geheel wordt gevonden *de Trinitate*, Lib. I. c 6—8, 11—19. Vgl. 20—24. Over de eigenschappen van God, Lib. II. Het overige is gewijd aan hetgeen in dit geschrift de hoofdzaak is, de leer der Drieëenheid. Vgl. voorts Baur, t. a. pl. II. bl. 521 enz.

lijkheid van het geschapene, dat tot eenen onveranderlijken en onafhankelijken Schepper doet besluiten. 1)

Albertus Magnus († 1280) bedient zich van een kosmologisch argument. Om de bewijskracht er van te handhaven, treedt hij 2) opzettelijk in het strijdperk tegen eene eindelooze reeks van oorzaken of een regressus in infinitum. Beweert men, dat het werkende en het bewerkte, of het bewegende en het bewogene, in eene oneindige opvolging in elkander grijpen, zoo moet toch, volgens Albertus Magnus, het op deze wijze te zamen gestelde zich ook weder onderscheiden en in zijn zuiver begrip laten oplossen. Al wat bestaat is te zamengesteld uit oorzaak en werking, uit het bewegende en het bewogene, uit begin en einde, als de beide uitersten; waartusschen het midden ligt. Daar nu alles wat te zamengesteld is ook weder in datgene, waaruit het zamengesteld is, moet kunnen opgelost worden, moet er ook een absoluut begin en een absoluut einde zijn. Een begin, dat iets oneindigs vóór zich heeft, is geen begin, gelijk een einde, waarop iets oneindigs volgt, geen einde is. Indien derhalve begin en einde begrippen zullen zijn, waarbij zich iets denken laat, moet ontkend worden, dat er eene oneindige reeks is. Elke reeks van oorzaken moet een eerste beginsel hebben, en een laatste, dat haar doel is. Voorts tracht hij aantetoonen, dat de oneindige reeks, daar zij elke bepaalde causaliteit opheft, daarmede ook het onderscheid tusschen oorzaak en werking geheel te niet laat gaan. Heeft de stroom der dingen geen bepaald begin, dan kan hij ook niet zijn bepaald einde bereiken. Alles is zoowel oorzaak en werking, als nóch oorzaak, nóch werking, en zoo vloeit alles in het oneindige en onbepaalde weg. Evenzoo valt, indien elke reeks eene oneindige is, elke mogelijkheid eener bewijs-

---

1) Vgl. *Sententiarum* Lib. I. Distinct. 3. A—E.

2) *De causis et processu universitatis.* Opera (Lugd. 1651) V, bl. 528 enz.

voering weg, daar elke bewijsvoering iets hebben moet, dat het eerste is, waarvan men als eene op zichzelve vaststaande onderstelling moet kunnen uitgaan. Maar nu moet men zich dat absoluut eerste, vóór hetwelk niets bestaat en waarna iets anders is, niet zoo denken, alsof het een „niets" vóór zich had, waaruit het zelf is voortgekomen. Want al wat uit het „niets" voortkomt is slechts mogelijk, zoodat het evenzoo goed zijn als niet zijn kan. Alles echter wat mogelijkerwijze niet zijn kan hangt in zijn bestaan van iets anders af, dat de oorzaak van zijn bestaan is. Van zich zelf is het niets. Indien derhalve het eerste beginsel het zijn na „niets" was, zou het zijn van het eerste beginsel afhangen van iets anders en derhalve niet het eerste beginsel zijn. Wordt dus van het eerste beginsel gezegd, dat „niets" er vóórgaat, dan mag dit niet zoo gedacht worden, alsof het na het „niets" was, maar er wordt alleen mede te kennen gegeven, dat er volstrekt niets is, dat met betrekking tot dat eerste beginsel als een prius zou te denken zijn, noch negatief, noch privatief, omdat zijn bestaan in niets vóór hem zijnen wortel hebben kan. Het is derhalve het absolute prius van alles en kan zijn bestaan, dat van niets anders afhankelijk is, slechts van zichzelf hebben, waaruit volgt, dat het alleen een substantieel en essentieel bestaan heeft. Bij alles nu, wat uit iets anders voortgekomen is, is er een onderscheid tusschen het werkelijk bestaan en het wezen (zóó-zijn). Bij het eerste beginsel is dit niet het geval. Daar volstrekt niets vóór hem bestaat, heeft zijn bestaan zijnen wortel alleen in hem zelf. Zijn bestaan en zijn wezen zijn in hem volkomen identisch. [1]) Daarom kan dat bestaan ook niet anders dan noodzakelijk zijn. Indien het niet noodzakelijk was, kon het alleen mogelijk zijn. Maar het kan niet

1) Over de nadere ontwikkeling van dit bijzondere punt, even als over de geheele redeneering, vgl. Baur, t. a. pl. II. bl. 610—613.

„mogelijk" zijn, daar er geen mogelijkheid is van een bestaan, van hetwelk zíjn bestaan zou kunnen afhangen. Het allereerste kan derhalve niet anders dan noodzakelijk zijn. Indien het niet noodzakelijk was, maar alleen mogelijk, zou het even zoo goed ook niet kunnen bestaan. Denkt men echter datgene, wat als oorzaak en beginsel het eerste is, als niet bestaande, zoo is er ook niets afhankelijks en is er in het geheel niets. Het eerste moet derhalve volstrekt noodzakelijk zijn. Het is onmogelijk, dat het niet bestaat, hetzij in de werkelijkheid, hetzij in de gedachte. Het kan niet iets toevalligs of mogelijks zijn. Na alzoo het bestaan van een noodzakelijk wezen als het hoogste of allerlaatste beginsel van alles vastgesteld te hebben, ontwikkelt Albertus Magnus vervolgens uit het begrip van het noodzakelijke twaalf eigenschappen van God. [1])

Wat Thomas Aquinas († 1274) betreft, volgens hem is het bestaan van God voor ons niet onmiddellijk zeker. Dat het onmiddellijk zeker is, zou men kunnen toestemmen, niet alleen, omdat de mensch eene natuurlijke Godskennis heeft, maar ook, omdat het begrip van God tot die begrippen behoort, die de zekerheid van het bestaan van het daardoor uitgedrukte waarborgen. Zoodra men weet, wat de naam „God" beteekent, weet men ook, dát God bestaat. Die naam beteekent het grootste, dat door een begrip kan aangeduid worden. Is nu datgene, wat niet alleen in de gedachte, maar ook in de werkelijkheid bestaat, grooter dan hetgeen alleen in de gedachte bestaat, dan moet God, zoodra Hij in de gedachte bestaat, ook in de werkelijkheid bestaan, en het bestaan van God is derhalve onmiddellijk zeker. Zoo redeneert Thomas Aquinas ook uit het begrip van waarheid. Dat er eene waarheid is, dit is, zegt hij, onmiddellijk zeker. Want hij, die ontkent, dat er eene waarheid is, stemt daarmede toe,

1) Vgl. Baur t. a. pl. II. bl. 613 enz.

dat er eene waarheid is, daar toch, indien er geen waarheid is, juist dit het ware is, dát er geen waarheid is. Is er echter iets waar, zoo moet er ook eene waarheid zijn, en daar God zelf de waarheid is (Joh. 14:6), zoo is het bestaan van God onmiddellijk zeker. Hiertegen moet echter volgens hem herinnerd worden, dat alleen datgene onmiddellijk zeker is, waarvan het tegengestelde niet gedacht kan worden; dat echter het tegengestelde van de stelling „God bestaat" volgens Ps. 53:2 zeer wel gedacht worden kan; dat wij derhalve onderscheid moeten maken tusschen datgene wat in zichzelf en datgene wat alleen met betrekking tot ons zeker is. Zoo is dan de stelling „God bestaat" wel op zich zelve zeker of waar, maar niet voor ons, omdat wij niet weten wat God is; zij moet eerst door hetgeen ons meer bekend is bewezen worden. [1]) Meer bekend dan God zijn ons de werkingen van God, en al staan zij ook niet in eene adaequate verhouding tot hare oorzaak, daar de werkingen eindig zijn en God oneindig is, toch kan uit elke werking het bestaan der oorzaak duidelijk bewezen worden. Thomas geeft dan ook vijf bewijzen voor het bestaan van God, [2]) waarbij hij telkens van de werkelijkheid uitgaat. — Bij het eerste bewijs is de beweging zijn uitgangspunt. De zinnelijke waarneming leert, dat er in de wereld iets is, dat bewogen wordt. Al wat bewogen wordt, wordt door iets anders bewogen. Niets wordt toch bewogen, zonder dat het de mogelijkheid van het bewogen worden in zich bevat, en bewegen kan iets alleen voor zoover het werkelijk is. Want bewegen is niets

---

1) Waarom Thomas Aquinas het ontologisch argument van Anselmus niet laat gelden, en wat Duns Scotus in het midden brengt tegen de onderscheiding van Thomas tusschen eene stelling, die in zichzelve waar, en eene, die alleen voor ons waar is, vgl. daarover Baur, t. a. pl. II. bl. 579—584.

2) *Summa theol.* P. I. quaest 2. art. 3. „Dicendum, quod Deum esse quinque viis probari potest."

anders, dan iets van de mogelijkheid tot de werkelijkheid brengen; van de mogelijkheid kan echter iets niet anders tot de werkelijkheid gebragt worden, dan door iets, dat werkelijk is. Zoo maakt bijv. het werkelijk warme, namelijk het vuur, het alleen naar aanleg warme, het hout, tot iets werkelijk warms, en beweegt het alzoo. Onmogelijk is echter, dat iets te gelijk naar de werkelijkheid en naar de mogelijkheid hetzelfde is, zooals het werkelijk warme niet te gelijk ook het naar den aanleg warme kan zijn, maar als alleen naar den aanleg warm niets anders dan koud is. Onmogelijk is daarom, dat iets als bewogen tegelijk het bewegende is, of zich zelf beweegt. Hetgeen bewogen wordt moet door iets anders bewogen worden. Indien derhalve datgene, waardoor het bewogen wordt, zelf ook bewogen wordt, moet het door iets anders bewogen worden, en dit weder door iets anders. Maar men kan zoo niet in het oneindige voortgaan, omdat er zoo niet een eerst bewegend iets zou zijn, en derhalve ook niet een ander bewegend iets, daar het middellijk bewegende alleen beweegt, in zooverre het door het eerst bewegend iets bewogen is, zooals de stok alleen beweegt, in zooverre hij door de hand bewogen is. Daarom moet men ten laatste komen tot een eerst bewegend iets, dat niet door iets anders bewogen wordt en waaronder men algemeen God verstaat. — Bij het tweede bewijs gaat hij uit van het begrip van werkende oorzaak. In de zinnelijk waarneembare dingen merken wij eene orde op van werkende oorzaken. Maar het is niet mogelijk, dat iets de werkende oorzaak van zichzelf is, omdat het dan zou hebben moeten bestaan, voordat het bestond, hetgeen niet mogelijk is. Maar evenmin kan er eene oneindige reeks van werkende oorzaken bestaan, omdat in elke reeks van werkende oorzaken het eerste de oorzaak van het middenste is en het middenste de oorzaak van het laatste, onverschillig of het middenste een meervoud of slechts en-

kelvoudig is. Maar indien de oorzaak ontbreekt, ontbreekt ook de werking. Is er derhalve geen eerste in de reeks der werkende oorzaken, dan is er ook geen laatste of middenste. Eene eerste werkende oorzaak is er echter niet, indien er eene oneindige reeks van werkende oorzaken is, en zoo is er ook geen laatste werking en zijn er ook geen middenste werkende oorzaken, hetgeen niet waar is. Derhalve moet er eene eerste werkende oorzaak zijn, dezelfde, die men algemeen God noemt. — Bij het derde bewijs staat het begrip van het mogelijke en noodzakelijke op den voorgrond. Wij vinden in de dingen niet weinig, dat even goed zijn, als niet zijn kan. Er is zooveel, dat ontstaat en vergaat, derhalve zijn en niet zijn kan. Maar het is onmogelijk, dat dit alles steeds bestaat, omdat iets, dat niet zijn kan, ook werkelijk eens niet was. Indien nu van alles mogelijk is, dat het ook niet bestond, zoo zou ook eenmaal werkelijk niets bestaan hebben. Is dit waar, dan moest ook nu niets bestaan, daar datgene wat niet bestaat slechts beginnen kan te bestaan door iets dat bestaat. Is er dus niets geweest dat bestond, dan is het onmogelijk geweest, dat iets begon te bestaan, en zoo zou er dan ook niets bestaan, dat, zooals terstond in het oog valt, niet waar is. Derhalve heeft niet al wat bestaat een slechts mogelijk bestaan, maar moet er onder de dingen ook iets noodzakelijks bestaan. Alles nu wat noodzakelijk is heeft de oorzaak van zijne noodzakelijkheid óf van elders óf niet van elders. Het is echter niet mogelijk, dat de reeks van noodzakelijke dingen, die eene oorzaak van hunne noodzakelijkheid hebben, oneindig zou zijn, zooals er ook niet eene oneindige reeks van werkende oorzaken zijn kan. Derhalve moet er iets bestaan, dat in zich zelf noodzakelijk is en de oorzaak van zijne noodzakelijkheid niet van elders heeft, maar voor hetgeen het zelf niet is de oorzaak der noodzakelijkheid is. Dit nu noemt men algemeen God. — Het vierde bewijs gaat hij uit van het gradueele onder-

scheid, dat in de dingen plaats vindt. In de dingen is een meer en minder met betrekking tot het goede, het ware, en zoo voorts. Dit meer en minder wordt gezegd van allerlei, dat op verschillende wijze den hoogsten graad naderbij komt. Derhalve is er iets, dat het meest ware, het beste, het edelste is, derhalve bepaald ook een hoogste wezen. Datgene nu wat het hoogste in eene bepaalde soort is, is de oorzaak van al wat tot die soort behoort. Derhalve is er iets, dat voor alle wezens de oorzaak van hun bestaan is, die de goedheid, in één woord elke volmaaktheid is. Dit noemen wij God. — Bij het vijfde bewijs plaatst hij het wereldbestuur op den voorgrond. Wij zien, dat niet zich van zichzelven bewuste wezens, allerlei voorwerpen, die tot het gebied der natuur behooren, werkzaam zijn tot een bepaald doel. Wij zien dit hieruit, dat zij, indien niet altijd, toch in het algemeen op dezelfde wijze werkzaam zijn, om het beste te bereiken. Hieruit blijkt, dat zij niet toevallig, maar met eene bepaalde rigting naar een doel streven. Maar wat geen bewustzijn heeft streeft niet naar een doel, indien het zijne rigting niet ontvangt van iemand, die zich van zichzelven bewust is, zooals de pijl van dengeen, die haar afschiet. Derhalve is er een zich van zichzelf bewust wezen, door hetwelk alle natuurlijke dingen op hun doel gerigt worden. Dit wezen noemen wij God. — Dat God gedacht moet worden als noodzakelijk te bestaan, of dat het bestaan van God als noodzakelijk gedacht moet worden, wordt daarna nog door Thomas duidelijk gemaakt.

Uit het medegedeelde blijkt, dat Thomas Aquinas uit de werkingen heeft besloten tot de oorzaak; dat hij vooral gebruik heeft gemaakt van de bewijsvoering, die bij het kosmologisch argument gevolgd wordt; dat hij alleen bij het vijfde zich meer bewogen heeft op het gebied, waartoe het physico-theologisch argument behoort.

Veel meer ingewikkeld of te zamen gesteld, meer inge-

wikkeld en meer te zamen gesteld, dan ooit eenige bewijsvoering voor het bestaan van God is geweest, is die van Johannes Duns Scotus († 1308). Met haar kan niets vergeleken worden van hetgeen men op dit gebied heeft geleverd. Als een hoog gebergte tusschen heuvelen, zoo steekt de redeneering van Duns Scotus, om te bewijzen, dat God bestaat, boven alle andere soortgelijke redeneeringen uit. Volgens hem kan men het bestaan van God niet uit het begrip zelf van God als den absolute bewijzen. Men moet derhalve, [1]) om dat bestaan te bewijzen, uitgaan van de schepselen (ex creaturis), en wel van hunne relatieve eigenschappen, omdat uit de relatieve eigenschappen der schepselen onmiddellijk het bestaan van het daarmede in betrekking staande (het correlatieve) volgt. De relatieve eigenschappen, die het absolute wezen in betrekking tot de schepselen heeft, zijn eigenschappen óf der causaliteit óf der volmaaktheid, en er is tweeërlei causaliteit, naar dat men óf op de werking óf op het doel ziet. Nu wordt eerst (A) aangetoond, dat er (a) eene volstrekt eerste causaliteit, (b) eene volstrekt eerste eindoorzaak en (c) een volstrekt eerste iets als het hoogste wezen is; daarna (B), dat aan een wezen, waaraan eene van deze drie primiteiten eigen is, ook de overige moeten toegeschreven worden; eindelijk (C), dat deze drievoudige primiteit slechts aan ééne natuur toegeschreven worden mag, zoodat er niet onderscheidene specifisch van elkander verschillende wezens kunnen zijn.

Wat het eerste (A) betreft, met betrekking tot die drie, (a) volstrekt eerste causaliteit, (b) volstrekt eerste eindoorzaak en (c) volstrekt eerste iets, als het hoogste wezen, wordt van elk aangetoond, eerst (**1**), dat er een eerste soortgelijk iets bestaat, of dat het een mogelijk en noodzakelijk begrip is; vervolgens (**2**), dat het iets is, dat niet

---

1) *Comm. in libros IV Sentent.* Lib. I. dist. 2. quaest. 2.

kan veroorzaakt worden; eindelijk (3), dat het werkelijk bestaat. (Aa1) Eene volstrekt eerste causaliteit is mogelijk en noodzakelijk. Hierbij is uitgangspunt: het begrip van het bewerkbare. Er bestaat iets bewerkbaars, dat óf door zichzelf, óf door niets, óf door iets anders is. Door niets kan het niet zijn, daar niets niets bewerkt. Ook kan het niet door zich zelf zijn, daar niets zich zelf voortbrengt. Zoo kan het alleen door iets anders zijn. Indien nu dat andere het volstrekt eerste is, heeft men gevonden wat men zocht. Is het echter zelf door iets anders bewerkt, zoo keert bij dit andere hetzelfde geval terug, en men moet óf in het oneindige voortgaan, óf bij iets, dat het volstrekt eerste is, blijven staan. Daar men niet in het oneindige kan opstijgen, moet er iets zijn, dat het absoluut eerste bewerkende is. [1]) Maar nog staat slechts de mogelijkheid van zijn bestaan vast. De vraag is, of het ook noodzakelijk bestaat. Dat het mogelijk is, blijkt daaruit, dat causaliteit en onafhankelijkheid (absoluutheid) of volkomenheid zeer wel te vereenigen zijn, daar causaliteit geenszins onvolkomenheid in zich sluit. Dat begrip is verkregen, niet daardoor, dat wij van een of ander gegeven bewerkbaar iets (van aliqua natura effecta) zijn uitgegaan; want zulk een iets is iets toevalligs, en niet, als wij van iets toevalligs, maar alleen, als wij van het noodzakelijke uitgaan, laat zich iets bewijzen; maar wij gingen van het begrip van het bewerkbare (van: aliqua natura est effectibilis) uit. Dit begrip is een noodzakelijk begrip, en zoo komen wij ván het noodzakelijke tót het noodzakelijke. (Aa2) De volstrekt eerste causaliteit is iets, dat niet kan veroorzaakt worden. Immers is zij onbewerkbaar en on-

---

1) Hierbij komt het aan op het bewijs, dat eene eindelooze reeks van oorzaken en werkingen niet mogelijk is. Duns Scotus onderscheidt hier tusschen eene essentieele en eene accidenteele reeks van oorzaken. Vgl. hierover Baur, t. a. p. II. bl. 594 enz.

afhankelijk. Als onbewerkbaar is zij toch nóch met betrekking tot haar doel, nóch met betrekking tot haren vorm of tot hare stof, van iets anders afhankelijk. (Aa**3**) De volstrekt eerste causaliteit bestaat werkelijk. Het is in strijd met haar begrip, dat zij door iets anders zou zijn. Hiermede is gezegd, dat zij van zichzelve zijn kan. Maar hieruit volgt ook, dat zij van zichzelve is. [1]) Alzoo is dit punt, waarop het vooral aankomt, afgehandeld. — (Ab**1**) Eene volstrekt eerste eindoorzaak, eene oorzaak, die haar doel in zichzelve heeft, is mogelijk en noodzakelijk. (Dit gedeelte is geschoeid op de leest van Aa**1**.) (Ab**2**) Eene volstrekt eerste eindoorzaak is iets, dat niet kan veroorzaakt worden. Het is toch niet iets, dat een doel kan van iets anders zijn. Anders zou het niet het eerste zijn. Derhalve is het onbewerkbaar. (Het is „incausabile," want het is „infinibile;" derhalve is het „ineffectibile.) [2]) (Ab**3**) Eene volstrekt eerste eindoorzaak bestaat werkelijk, en een op noodzakelijke wijze werkelijk bestaand wezen heeft regt, om dat te zijn. —(Ac**1**) Er bestaat een hoogste wezen (natura eminens), dat het volstrekt eerste is, wat de volmaaktheid betreft. (Ac**2**) Het hoogste wezen is niet iets, dat veroorzaakt kan worden, daar het niet doel van iets anders kan zijn; want hetgeen doel van iets anders kan zijn wordt door het doel in goedheid en alzoo in volkomenheid overtroffen. Derhalve is het onbewerkbaar en alzoo onveroorzaakbaar. (Ac**3**) Het hoogste wezen bestaat werkelijk (zie bij Aa**1**). Hiermede is het einde van het eerste van de drie deelen of artikelen der bewijsvoering bereikt.

Wat het tweede (B) betreft, dat aan een wezen, waarvan gezegd kan worden, dat het eene van die drie hoedanig-

1) Over de nadere uiteenzetting van dit punt vgl. Baur, t. a. pl., II. bl. 599 enz.

2) Zie de ontwikkeling van het bewijs hiervoor bij Baur, t. a. pl., II. bl. 602.

heden heeft, ook de beide andere moeten toegeschreven worden, dit wordt bewezen door dat aangetoond wordt, (a) dat het eerste bewerkende het laatste einddoel is en (b) dat het eerste bewerkende het eerste hoogste is. (Ba) Het eerste bewerkende is het laatste einddoel. Want al wat door zich zelf werkt is werkzaam wegens een doel. Het eerste werkzame is werkzaam wegens het laatste doel. Het is ten laatste echter alleen wegens zichzelf werkzaam. Derhalve is het zelf ook het laatste doel. (Bb) Het eerste bewerkende is het eerste hoogste. Want het eerste bewerkende is niet synoniem, maar homoniem met de bewerkte naturen. Derhalve is het hooger en voortreflijker, en het eerste bewerkende is derhalve het hoogste.

Wat het derde (C) betreft, dat deze drievoudige primiteit slechts aan ééne natuur mag toegeschreven worden, zoodat zij er mede identisch is, en het eerste bewerkende naar zijn begrip volstrekt één is; dit wordt door drie bewijzen gestaafd. (Ca) Bestaan er twee wezens, aan wie een noodzakelijk bestaan moet toegeschreven worden, zoo moeten zij door zekere reëele kenteekenen onderscheiden zijn, die óf het noodzakelijke zijn wezentlijk bepalen, óf het niet bepalen. In het eerste geval heeft elk van die beide wezens, die op zich zelf reeds als noodzakelijke wezens elkander gelijk zijn, twee wezentlijke bepalingen van het noodzakelijke zijn, hetgeen onmogelijk is. In het andere geval, als door de wezentlijke onderscheidingsteekenen geen van beide de wezens wezentlijk noodzakelijk is, zijn deze kenteekenen geen wezentlijke bepalingen van het noodzakelijke zijn, waaruit volgt, dat geen van beiden in het noodzakelijke zijn begrepen is, daar dit slechts hetgeen noodzakelijk is in zich bevat. (Cb) Twee hoogste wezens kunnen niet in het heelal zijn, derhalve ook niet twee eerste bewerkende wezens. (Cc) Ook kan er niet tweeërlei einddoel zijn, omdat, wanneer er tweeërlei einddoel was, er ook tweeërlei gecoördineerde betrekking zou zijn van de dingen

tot dat tweeërlei einddoel, zoodat een gedeelte van de dingen in geen betrekking tot het andere gedeelte zou staan, omdat het niet in betrekking zou staan tot het einddoel van dat andere gedeelte. Immers wat betrekking op het eene einddoel heeft, heeft geen betrekking op het andere einddoel, en zoo zou uit het eene en uit het andere geen eenheid van het heelal tot stand komen. Op geenerlei wijze kunnen er twee met onbepaalde magt alles bepalende wezens zijn, die de geheele afhankelijkheid van hetzelfde ding bepalen, daar in het geval, dat de afhankelijkheid door het eene wezen zonder het andere wezen reeds bepaald was, zij niet ook nog door het andere wezen bepaald kon worden. [1])

Beschouwt men de redeneering van Duns Scotus naauwkeurig, dan bemerkt men, dat daarbij de nadruk vooral op het causaliteitsbegrip wordt gelegd, maar ook, dat er uit het begrip van God als de hoogste oorzakelijkheid geredeneerd wordt. Wij vinden hier dus wel voornamelijk van het kosmologisch, maar toch ook van het ontologisch argument gebruik gemaakt, al is het ook, dat wat dit laatste betreft de vorm verschilt van dien, waarin Anselmus het heeft voorgedragen. Te regt heeft men hierop aangemerkt, dat beide argumenten uit elkander moeten gehouden worden, en zij niet, gelijk in de redeneering van Duns Scotus, in elkander mogen vloeijen. [2])

Niet alleen evenwel, dat God bestaat, maar ook, dat er

---

1) Met groote naauwkeurigheid heeft Baur, t. a. pl. II. bl. 592—606 de geheele argumentatie van Duns Scotus uiteengezet, daartoe gedrongen door de overtuiging, dat zij eigenlijk nog nooit naauwkeurig ontwikkeld en beoordeeld geworden was. De voorstelling van Tennemann, *Gesch. der Phil.* VIII. 761—767, is naar zijn oordeel niet bevredigend. Dit moge waar zijn, voor zoover de architektoniek van de bewijsvoering bij Tennemann niet zoo in het oog springt, en sommige bijzonderheden niet genoeg op den voorgrond treden; maar het is in twijfel te trekken wat de duidelijkheid der voorstelling aangaat.

2) Vgl. hierbij wat Baur schrijft t. a. pl. II. 608, 609.

slechts één God is, trachtte men in deze periode aantetoonen en boven allen twijfel te verheffen, om het monotheistisch standpunt van het Christelijk geloof als volkomen redelijk tegen alle bedenking te handhaven. Meer of minder opzettelijk en uitvoerig is dit punt behandeld door Anselmus, Abaelardus, Richard de St. Victore, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus en Durandus de Sto Porciano. [1])

De groote vraag, of ook het wezen van God door den mensch gekend kan worden, werd, zooals zich verwachten laat, in deze periode geenszins met stilzwijgen voorbijgegaan. Als uitersten staan Johannes Scotus Erigena en Johannes Duns Scotus hier tegenover elkander vóór ons. Tusschen hen vinden wij de meeste Scholastici geplaatst, vertegenwoordigd door Alexander Halesius en Thomas Aquinas. Had Scotus Erigena gesteld, dat God boven alle substantie, boven alle „zijn" verheven, zelf niet eene substantie, zelf niet iets is; dat God onbegrijpelijk is ook voor zich zelven; dat God zich zelf niet kent en alzoo ook voor ons niet te kennen is; de voornaamste Scholastici leerden, dat God wel niet naar zijn wezen, maar toch in zijne betrekking tot de schepselen door ons gekend kan worden, al stond dan ook bij den een meer dan bij den ander het negatieve van deze kennis boven het positieve daarvan op den voorgrond. Volgens Alexander Halezius († 1246) moeten wij onderscheid maken tusschen eene positieve en eene privatieve kennis van God. Door de privatieve kennis weten wij van God, wat Hij niet is, door de positieve weten wij, wat Hij is. Het Goddelijke wezen is in zijne oneindigheid door de menschelijke rede niet positief, maar wel privatief te kennen. Zoo weten wij bijv.,

---

1) Vgl. hierover W. L. G. Freyherr van Eberstein, *Natürliche Theologie der Scholastiker*, (Leipz. 1803) bl. 168—176, een geschrift, dat nog altijd verdient, niet alleen naar den titel gekend, maar ook in zijn geheel gelezen te worden.

hoelang God bestaat op privatieve wijze, als wij zeggen, dat Hij eeuwig is, dat is zonder begin en zonder einde. Maar het is niet mogelijk, positief te bepalen, hoelang de duur is van Gods bestaan. [1]) Is God volgens Thomas Aquinas zeker niet door ons te kennen naar zijn wezen, onze natuurlijke kennis reikt niet zoover, omdat zij uit de zinnelijke dingen moet putten, en deze werkingen van God toch niet met het wezen van hare oorzaak adaequaat zijn. Maar daar zijne werkingen afhankelijk zijn van Hem, als van hare oorzaak, kunnen wij toch van Hem te weten komen, dat Hij is, en ook van Hem te weten komen, wat met noodzakelijkheid aan Hem moet worden toegeschreven, in zooverre Hij de eerste oorzaak van alles is, die als zoodanig al het door Hem veroorzaakte verre overtreft. Zoo kunnén wij Gods betrekking tot de schepselen kennen, namelijk weten, dat Hij de oorzaak van alles is, en het onderscheid kennen tusschen de schepselen en Hem, alzoo weten, dat Hij niet iets is van hetgeen door Hem wordt veroorzaakt, en dat dit laatste met betrekking tot Hem ontkend wordt, niet omdat er iets aan Hem ontbreekt, maar omdat Hij er boven verheven is. [2]) Volgens Thomas

---

1) *Summa*, P. I. qu. 2. membr. 1. art. 2. „Dicendum quod est cognitio de Deo per modum positionis et per modum privationis. Per modum privationis cognoscimus de Deo quid non est, per modum positionis quid est. Divina substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa. — V. g. quantus sit duratione cognoscitur per modum privationis, cum dicitur aeternus, id est sine principio et fine. — Per modum vero positionis, ut determinaretur quanta sit ejus duratio, non est possibile". — Doorgaans brengt men deze plaats in verband met hetgeen Durandus de Sto Porciano zegt van de drie wegen, langs welke men tot de kennis van God kan komen. Bedriegen wij ons niet, dan heeft hierbij een misverstand plaats. Durandus wijst drie wegen aan, om tot eenige kennis van God te komen. Alexander Halesius zegt t. a. p. niet, welke wegen of welken weg wij moeten inslaan, om eenige kennis van God te verkrijgen, maar beweert, dat al onze kennis van God in niets dan in ontkenning kan bestaan. Zij spreken derhalve niet over hetzelfde onderwerp.

2) *Summa*, P. I. qu. 12. art. 12... „Creaturae sensibiles sunt effectus

kunnen wij derhalve van God niet eene z. g. quidditatieve kennis hebben. Hiermede nu kon Duns Scotus zich niet vereenigen. Hij leerde, [1]) dat, al is God in zijne oneindigheid niet door de eindige menschenrede te begrijpen, er toch wel eenige kennis van Gods wezen voor den mensch te verkrijgen is, de mensch wel eenigen conceptus de Deo quidditativus hebben kan. [2]) In verband hiermede staat zijn antwoord op de vraag, of de onderscheidene eigenschappen, die wij aan God toeschrijven, werkelijk in God onderscheiden zijn, dan of het onderscheid slechts door ons wordt gemaakt, zonder dat het in Gods wezen gegrond is. Tegenover Thomas Aquinas, die, gelijk vroeger bijv. Augustinus en Johannes Damascenus, dit laatste beweerde, hield Duns Scotus vol, dat het door ons gemaakte onderscheid niet slechts een onderscheid is in onze voorstelling, aan welke niets in Gods wezen beantwoordt, maar dat Gods eigenschappen werkelijk in God van elkander onderscheiden zijn.

Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia super excedit."

1) *Sentent.* I. dist. 3. qu. 1. art. 1. „Dico quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et quidditative concipiatur Deus."

2) Vgl. over deze strijdvraag v. Eberstein, t. a. p. bl. 52—66, bepaald over Thomas Aquinas en Duns Scotus Baur, t. a. pl. II. bl. 617—634. Het later gemaakte onderscheid tusschen eene cognitio quidditatis van Gods wezen (die dan als mogelijk moest beschouwd worden) en eene cognitio quidditativa van Gods wezen (die dan moest ontkend worden), en het daarvan gemaakte gebruik, om de Thomisten en Scotisten tot elkander te brengen, behoeft ons hier niet bezig te houden.

Hoe wij door de beschouwing van het geschapene langs „drie wegen" tot de kennis van God kunnen opklimmen, wordt bepaald door Durandus de Sancto Porciano († 1333) geleerd. Volgens hem kunnen wij door de beschouwing van de natuur in het algemeen weten, dat God is, en ook in het algemeen eenige kennis van Gods wezen verkrijgen. Maar hij ontkende, dat wij ons alzoo eene volkomene kennis van God in de bijzonderheden kunnen verschaffen. Uit de werkingen toch, waaruit wij tot God besluiten, kunnen wij, volgens Durandus, wel Gods betrekking tot de dingen buiten Hem leeren kennen, maar niet zijn inwendig wezen, daar die werkingen niet van denzelfden aard als Gods wezen zijn. [1]) Wat nu die drie wegen betreft, Durandus plaatst op den voorgrond, dat het schepsel een wezen is, door een ander uit niets voortgebragt. Uit deze stelling leidt hij nu af, dat men God uit de schepselen kan leeren kennen langs den weg der verheffing (eminentiae), der oorzakelijkheid (causalitatis) en der verwijdering (remotionis). Langs den eersten weg komt men van hetgeen in de schepselen voortreflijk is tot het begrip der hoogste volkomenheid. De tweede weg klimt van de verschijnselen, als het bewerkte, op tot God, als de laatste oorzaak. De derde weg heeft zijn uitgangspunt in het veranderlijk en afhankelijk zijn der dingen en

1) Vgl. t. a. pl. qu. 2. „Cum ex creaturis consurgamus in cognitionem Dei, sicut in cognitionem causae per suos effectus, patet quod entitas creaturarum arguit Deum esse et quod est substantia, quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali, quia causa prior est effectu, — accidens autem non potest esse prius omni substantia, et ideo quod est prima causa non est accidens, sed substantia. — — Creaturae non sunt ejusdem speciei cum Deo, nec demonstrant totam virtutem Dei. Ergo impossibile est, quod per creaturas deveniamus in perfectam cognitionem Dei, quid sit in speciali. — Sicut cognoscimus de Deo quia est, ita cognoscimus de Deo quid est, utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa et utrumque scimus in universali et cognitione confusa. Vgl. Ritter t. a. pl. VIII. bl. 557—559. Engelhardts Art. in Herzogs *Real-Encycl.* III. bl. 575.

leidt, door ontkenning van het veranderlijke en afhankelijke, tot de erkenning van het noodzakelijk en absoluut bestaan van het Hoogste wezen. [1]) Hetgeen Durandus hier zegt moet geacht worden voorbereid te zijn door hetgeen wij vroeger bij Clemens Alexandrinus, Basilius Magnus en Dionysius Areopagita (*de divin. nomin.* VII. 3) gevonden hebben, maar is niet te verwarren met de kataphatische en apophatische theologie van den laatstgenoemde en van Maximus Confessor en Johannes Scotus Erigena, evenmin als met den modus positionis en privationis van Alexander Halesius. [2]) Op de leer van die drie wegen, om van het geschapene tot de kennis van God, dat is van Gods eigenschappen, te geraken, kon men zonder veel moeite komen, als men de eigenschappen, die door de Christelijke Kerk op het voetspoor van de Heilige Schriften aan God toegeschreven worden, van naderbij beschouwde. Wil men met betrekking tot die drie wegen een voorlooper voor Durandus aanwijzen, men moet dan de oogen vestigen op Thomas Aquinas. Volgens hem kunnen wij immers uit de beschouwing van de schepselen Gods betrekking tot de schepselen leeren kennen, dat Hij namelijk de oorzaak van alles is; en het onderscheid tusschen de schepselen en Hem, dat Hij namelijk niet iets is van hetgeen door Hem wordt veroorzaakt; en dat dit laatste met betrekking

---

1) *In Magistri Sentent.* I. Distinct. 3 qu. 1. „Dicendum quod per creaturas possumus devenire in cognitionem Dei tripliciter, secundum tria quae possunt considerari circa creaturas. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo: quia ens, aliquam perfectionem importat; quia producta ab alio, causam efficientem habet; quia de nihilo, vertibile est in nihil substracta influentia conservantis. Et secundum ista triplex est via investigandi Deum ex creaturis; scilicet via eminentiae, quantum ad primum, via causalitatis, quantum ad secundum, via remotionis, quantum ad tertium."

2) Dit is te regt reeds opgemerkt door Strauss, *Chr. Glaubenslehre*, I. bl. 535. „Es ist also jene mystische Weise, zu göttlichen Namen zu gelangen, von der Art zu unterscheiden, wie sofort die kirchliche Theologie die Begriffe von den Eigenschaften Gottes abzuleiten pflegte."

tot Hem ontkend wordt, niet omdat er iets aan Hem ontbreekt, maar omdat Hij er boven verheven is. In deze woorden van Thomas doet het eerste ons aan den weg der oorzakelijkheid, het tweede aan den weg der ontkenning, het derde aan den weg der verheffing denken. De drie wegen van Durandus werden, indien wij ons niet bedriegen, door die woorden van Thomas Aquinas reeds aangeduid.

Aan het einde der scholastische periode vinden wij nog een naam en een werk vermeld, die in de geschiedenis van de wijze, waarop de Godsleer behandeld is, altijd merkwaardig zullen blijven. Wij bedoelen de vroeger vooral veel gelezene en in den laatsten tijd weder meer bekend gewordene „Theologia naturalis seu liber creaturarum" van Raimund van Sabunde, of, zooals hij eigenlijk schijnt genoemd te moeten worden, Raimund Sabieude, uit het midden der vijftiende eeuw, omstreeks 1436. [1]) Volgens

1) Raimund van Sabunde, of, zooals hij (volgens de oudste Parijzer Handschriften, vgl. Kleiber, *de Raim. vita*,) eigenlijk schijnt genaamd te moeten worden, Raimund Sabieude, verdient nog meer algemeen de aandacht te trekken, dan hij haar reeds getrokken heeft. Behalve Tennemann, VIII. bl. 964, Ritter, VIII. bl. 658, Ullmann, *Reform. vor der Reform.* II. 422, Zöckler, *Theol. Nat.* I. bl. 40, e. a., handelden afzonderlijk over hem F. Holberg, *Comment. de theol. nat. Raim. de Sab.* Halle, 1843, D. Matzke, *Die natürl. Theologie des Raymunds von Sabunde*, Breslau 1846, en nogmaals F. Holberg (in eene bijzonder lezenswaardige recensie van Matzke's geschrift,) in de *Theol. Stud. und Krit.* 1847, bl. 1028 enz., C. Huttler. *Die religionsphilosophie Raymunds von Sab.* Augsb. 1851. C. C. L. Kleiber, *de Raimundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis commentatio,* Berl. 1856. F. Nitzsch, *Quaestiones Raimundanae*, in Niedners *Zeitschr. für hist. Theol.,* 1859. III. bl. 393, e. a. Vgl. Schaarschmidts belangrijk Artikel in Herzog's *Real. Encycl.* XII. (1860) bl. 571. — Wat den titel „*Theologia Naturalis*" betreft, deze is hoogst waarschijnlijk niet van Raimund zelven. Het oudste Parijzer HS., nr. 3133, heeft „Liber naturae sive creaturarum in quo tractatur specialiter de homine" enz. De uitgaaf, die men voor de editio princeps houdt, in quarto, zonder pl. of j. (Hains *Repert. bibl.* II. p. 2) heeft alleen „Liber creaturarum sive d. h." De Deventersche foliouitgaaf van Rich. Paffroed (omstreeks 1480) heeft het eerst „Theologia Naturalis sive liber creaturarum" en aan het einde, fol. 255[a]: explicit liber

dezen schrijver [1]) heeft God den mensch twee boeken gegeven, het boek der natuur (liber universitatis creaturarum of liber naturae) en het boek der Heilige Schrift (liber Sacrae Scripturae). Het eerste, het boek der natuur, heeft de mensch van den beginne gehad. Elk schepsel is daarin als een letter, door Gods vinger geschreven, en de mensch is er de voornaamste letter in. Het tweede, het boek der Heilige Schrift, is den mensch daarna gegeven, omdat hij in het eerste niet meer lezen kon, daar hij blind was geworden. Het eerste is voor allen toegankelijk, het tweede niet, omdat alleen de clerici daarin weten te lezen. Het eerste kan niet vervalscht, noch vernietigd, noch onjuist verklaard worden; met het tweede is het een ander geval. Deze twee boeken komen met elkander overeen en spreken elkander niet tegen. Om het tweede goed te verstaan moet men het eerste goed kennen. Het eerste is van dezelfde natuur als wij (nobis connaturalis), het tweede is met betrekking tot ons bovennatuurlijk (supernaturalis). In zijne „scientia libri creaturarum" deelt Raimund dan nu mede,

---

creaturarum seu naturae... daarna fol. 255b: Theologia naturalis. Zoo vervolgens ook de Straatsburger uitgaaf van 1496 (M. Flach), die echter aan het einde heeft: Finit liber creaturarum seu naturae sive de homine, en die van 1501 (M. Flach jun.), die aan het einde heeft: Liber creaturarum seu Theologia naturalis, specialiter de homine enz. Wij schijnen derhalve te moeten aannemen, dat de titel „*Theologia Naturalis*" niet door Raimund zelven, maar later in de vijftiende eeuw door een der eerste uitgevers aan dit geschrift gegeven is, en dat het vroeger „Liber naturae sive creaturarum" of „Liber creaturarum" geheeten heeft. Uit de keus van den titel: „*Theologia Naturalis*," op het einde der 15e eeuw, blijkt, dat men toen voor Raimunds geschrift geen beteren dan juist dezen wist te kiezen. Over deze benaming, die vervolgens tot op onzen tijd zoo menigmaal en in onderscheiden zin gebruikt is, hopen wij nog nader te handelen. De jongste uitgaaf van Raimunds *Theologia Naturalis* zag in 1852 te Sulzbach het licht, met eene voorrede van Joach. Sighart, maar, helaas, zonder den, om het boek goed te begrijpen, hoog noodigen Prologus, die in 1595 op den Index libr. prohib. is geplaatst. Het is niet duidelijk, waarom het geheele boek zelf niet naar den Index is verwezen, te gelijk met den Proloog.

1) Vgl. den Prologus.

wat het „Boek der Natuur" — volgens hem — aangaande den mensch en God te lezen geeft. — De mensch, dit staat hier op den voorgrond, moet volkomen zekerheid hebben aangaande hetgeen betrekking heeft op zijne zaligheid. Daartoe moet hij op zichzelven gewezen worden. Hij moet zichzelven leeren kennen. Daartoe moet hij tot zichzelven opklimmen, om vervolgens van zichzelven tot God opteklimmen. Hij moet bij het opklimmen tot zichzelven gebruik maken van de ladder, die in de natuur daartoe gegeven is. Hij moet de orde gadeslaan in de onderscheidene dingen, en de onderscheidene trappen der dingen, en het eigenaardige van alles in het bijzonder. Daarna moet de mensch zichzelven, als het hoogste onder al wat tot de natuur behoort, met alle andere dingen vergelijken, en daarbij op de overeenkomst en op het verschil acht geven. Door alzoo te vergelijken zal hij én zichzelven én hetgeen boven hem is, God, zijnen Schepper, leeren kennen. Wat nu die ladder betreft, er zijn vier treden te onderscheiden. Bij al wat tot de natuur behoort vinden wij óf alleen het zijn, óf zijn en leven zonder meer, óf zijn, leven en ook gevoelen, óf zijn, leven en gevoelen, en bovendien ook denken, bij welk denken het vrije willen gevoegd is. Deze vier: zijn, leven, gevoelen, denken met het vrije willen, omvatten al wat er is. Daarbuiten is niets. Vergelijkt de mensch zich nu met hetgeen beneden hem staat, dan ziet hij, dat wat de drie lagere trappen bij opklimming hebben (zijn en leven, zijn en leven en gevoelen) hij in zich vereenigd bezit, maar dat bij hem bovendien iets gevonden wordt, dat de anderen niet hebben, het denken met het vrije willen, zoodat hem niets ontbreekt en hij op den hoogsten trap staat. Maar wie heeft dit zoo beschikt, dat elke graad het zijne heeft en in den mensch alles vereenigd is? De mensch heeft aan de schepselen op de lagere trappen niet gegeven wat zij bezitten, evenmin als hij aan zichzelven gegeven heeft wat hij bezit. Zij hebben het zichzelven ook

niet gegeven. Éene en dezelfde hand heeft alles gemaakt, dezelfde kunstenaar heeft alles geordend, in evenredigheid gebragt, afgemeten. Waarom heeft elke trap niet meer, dan hij heeft, en wie heeft het zoo beschikt, daar zij het zelven niet zoo beschikt hebben? Er moet iemand zijn, die boven allen staat en het zoo verordend heeft. En wie bewaart alles in zijnen stand en graad, wie heeft alles zoo onveranderlijk gemaakt? Immers dezelfde, die het zoo beschikt heeft. Ook valt er niet aan te twijfelen, dat er iemand is, die de lagere schepselen, en door middel van hen den mensch, in stand houdt. De mensch blijft niet in dit leven voortbestaan, indien de lagere schepselen niet in zijn levensonderhoud voorzien. Nu moet er dan ook iemand zijn, die voor hunne instandhouding zorgt; want, indien de mensch, die hooger staat en edeler is dan de lagere schepselen, niet kan blijven leven, tenzij de schepselen, die veel lager dan hij staan, hem onderhouden, is het onmogelijk, dat de lagere schepselen in stand blijven zonder iemands hulp. Anders zouden zij hooger staan dan de mensch, daar de mensch hulpbehoevend is en de andere schepselen niemand zouden noodig hebben. Maar de mensch houdt de andere schepselen niet in stand, wordt veeleer door hen in stand gehouden. Derhalve moet er iemand zijn, die de lagere schepselen in stand houdt, en derhalve houdt diezelfde den mensch in stand, die, door den mensch in stand te houden, de lagere schepselen in stand houdt om den mensch, en door de lagere schepselen in stand te houden den mensch in stand houdt, namelijk God. 1) — Derhalve heeft de mensch al wat hij heeft van denzelfde, van wien al het andere heeft wat het heeft. Derhalve behoort de mensch tot dezelfde orde met al de andere

---

1) Vgl. t. a. pl. tit. 118. Ofschoon deze redeneering in een ander verband en veel later in Raimunds *Theologia Naturalis* voorkomt, kunnen wij haar hier toch wel opnemen en inlasschen.

dingen en vormt hij ééne hierarchie daarmede. Derhalve behoort de mensch Hém toe, wien al het andere toebehoort. Zoo is er dan één, die boven den mensch staat en hem heeft gegeven wat hij heeft, daar de mensch het van een ander heeft, dewijl hij het niet van zichzelven heeft, noch van eeuwigheid gehad heeft. [1]) Hij nu, die alzoo boven den mensch staat, moet de éénige Heer zijn. Ofschoon er toch vele en verschillènde dingen zijn, is er in die vier trappen toch slechts éène orde, éène rangschikking. Er is geregelde opklimming. Hoe veel tegenstrijdigs er ook is, het werkt te zamen. Het een grijpt in het ander. Het lagere heeft het hoogere tot doel. De drie lagere trappen zijn daar, om alleen 'den mensch te dienen. Indien nu het vele in de natuur, dat beneden den mensch staat, zich in éene rigting naar den éénen mensch (de menschelijke natuur) beweegt, hoeveel te meer moet dan de mensch zich in de rigting van slechts één hooger wezen bewegen, slechts één, die hooger dan hij is, dienen. Zijn al de lagere wezens (naturae inferiores) gerigt op de éene menschelijke natuur, de menschelijke natuur, die op den hoogsten trap staat, moet dan ook op slechts één hooger wezen (ad unam solam naturam sibi superiorem) gerigt zijn, en niet op eene veelheid van hoogere wezens, vooral, omdat het beter en waardiger is, gerigt te zijn op de éénheid, dan gerigt te zijn op eene veelheid, dat is op verschil, verdeeldheid, verwoesting. Bovendien, indien er twee hoogste wezens waren, zouden zij in oneenigheid met elkander leven, óf indien dit niet het geval was, zou een van beiden overtollig zijn. Derhalve is er slechts één enkel wezen boven den mensch, dat hem beheerscht. [2]) Maar dit hoogere

1) Vgl. t. a. pl. tit. 1—3. „Ergo aliquis major quam tu et qui est supra te dedit tibi hoc, quod habes, quia ab alio habes, postquam a te ipso non habes, nec ab aeterno habuisti.” (Tit. 3.)

2) T. a. pl. tit. 4. „Ergo una sola natura est, supra hominem, quae dominatur homini. Vgl. tit. 6, 44, 59, 69, 87.

wezen moet, als boven den mensch staande, in nog hoogere mate één zijn, dan de menschelijke natuur één is. De menschelijke natuur is in hoogere mate één, dan die op lagere trappen geplaatst zijn. De op lagere trappen geplaatste vertoonen verscheidenheid van soorten en individuen. De menschelijke natuur is één als natuur, niet gesplitst in soorten. Zij heeft alleen een meervoud van individuen. Derhalve moet de boven haar geplaatste natuur één zijn als natuur, niet gesplitst zijn in soorten, en geen meervoud van individuen hebben, eene numerische eenheid, op geenerlei wijze eene veelheid zijn, omdat boven de eenheid, wat de soort betreft, en die aan de menschelijke natuur eigen is, geen andere eenheid gaat, dan die in getal. Zoo heeft het geheel zijn toppunt in de hoogste eenheid, en is het hoogste, geheel-éénige, wezen kenmerkend van al het mindere onderscheiden, gelijk de mensch, die het hoogste in de natuur is, kenmerkend van de lagere trappen onderscheiden is. [1]) Dit hoogste wezen is derhalve ook in de werkelijkheid oneindig, terwijl de menschelijke natuur alleen naar de mogelijkheid oneindig is. De menschelijke natuur is naar de mogelijkheid (inpossibilitate, potentiâ) oneindig, daar zij voor eene oneindige vermeerdering van individuen vatbaar is. De Goddelijke natuur,

1) T. a. pl. tit. 5, „Ergo illa natura, quae est supra hominem et quae dominatur homini, debet esse una in natura et in specie et una in individuis — debet esse una et eadem numero, nullo modo multiplicata, quia ultra unitatem in specie non est major unitas quam unitas in numero." Dit „una numero" en „nullo modo multplicata," vgl. ook tit. 6, (zie bl. 174) verhindert Raimund echter in het minst niet, later (tit. 53) met de grootste vrijmoedigheid en altijd uit het „Boek der Natuur" te „bewijzen," dat de Drieëenheid bestaat uit drie personen, zeker in ééne substantie, en niet minder zeker in drie wel goed te onderscheiden personen (pluralitas personarum). „Ita est, quod sit una substantia necessario in tribus numero, aliter non esset maxima unitas." Raimund is (t. a. pl.) bereid, om te erkennen, dat de leer der Drieëenheid, zooals hij haar voorstelt, zeer onbegrijpelijk is voor de menschelijke rede. Maar hij „bewijst" daarop spoedig, dat de zaak zelve toch zeer mogelijk is.

als boven de menschelijke verheven, kan niet vermeerderd worden in het individu, niet in het getal. Zoo moet dan hare oneindigheid, als niet buiten het éénige individu te zoeken, in dat individu werkelijk (actu) zijn, en dat eenige individu (niet potentieel, maar actueel) oneindig zijn. [1])

Verre is Raimund verwijderd van het gevoelen, dat men geen onderzoek moet doen of behoeft te doen naar het wezen van God, nadat men aangaande het bestaan van God tot zekerheid is gekomen, daar het wezen van God toch niet gekend kan worden. Integendeel, is de mensch, door de vier trappen met elkander te vergelijken, eindelijk tot zulk eene kennis gekomen, dat hij aangaande zijnen maker, dien hij niet zag, bevonden heeft, dat Hij werkelijk bestaat en één in getal is en actueel oneindig, dan moet hij zijn onderzoek niet staken, maar zich des te meer moeite geven, of hij Hem ook nog meer in het bijzonder kan leeren kennen, namelijk hoedanig Hij is, welke eigenschappen Hij heeft. Raimund toont dan ook aan, dát en hóe God het zijn, het leven, het gevoelen en het denken, met het vrij willen, in zich vereenigt [2]), en weet eene

---

1) T. a. pl. tit. 6: „(Divina natura) nullo modo potest multiplicari in individuo... Ergo probatum est, quod illa natura, quae est supra humanam naturam, et unum individuum, quae fecit eam, est una solo numero et infinita actu..."

2) God heeft, volgens Raimund, het zijn en leven en gevoelen en denken met het vrije willen zeker in zichzelven, daar Hij, en niemand anders, het aan de schepselen op hunne verschillende trappen gegeven heeft. Daar niemand boven Hem is, heeft Hij het ook van niemand ontvangen. Hij heeft het zonder eenige beperking, daar Hij het van niemand ontvangen heeft. Ook heeft Hij het zichzelven niet gegeven, daar Hij het anders eens niet zou gehad hebben, en het zich dan ook niet zou hebben kunnen geven. Zoo heeft Hij het dan van eeuwigheid. Hierbij moet op den voorgrond geplaatst worden, dat het „zijn" de grond van alles is, en het leven, het gevoelen en het denken in het „zijn" gegrond „zijn" terwijl het zijn door niets gedragen wordt, in niets gegrond is. Verder is zijn en leven en gevoelen en denken in God niet bij elkander gevoegd en vereenigd, als of zij van elkander onderscheiden waren, maar het leven en het gevoelen en het

volledige beschrijving van God te geven. [1]) Om voorts te bewijzen, dat God oneindig is, dat alle eigenschappen, die aan het in elk opzigt volmaakte, aan het boven alles verheven hoogste, wezen toegeschreven moeten worden, ook werkelijk in Hem vereenigd zijn, past Raimund dezen regel toe, dat al wat de mensch verheven van God denkt ook zonder twijfel aan God toeteschrijven is. Het is toch on-

---

denken is hetzelfde als het zijn. Het een is identisch met het ander. Wat van het zijn van God geldt, dat geldt ook van het andere. Wat nu dit zijn betreft, God heeft het niet, maar Hij is het. Daar God het zijn zelf is, gelijk het „zijn" God is, is het zijn van God oneindig ver verwijderd van het niet-zijn en van het niets. Het zijn van God komt niet van het niet-zijn, noch van het niets, noch van iemand, maar is het absoluut eerste; anders zou het niet-zijn en het niets het eerste zijn, en dan zou het zijn zelf niet bestaan, daar niet-zijn en niets nooit uit zichzelf het „zijn" zouden hebben kunnen doen ontstaan. Derhalve heeft het zijn van God niets met het niet-zijn en het niets uittestaan, en kan het zijn, dat is God, onmogelijk niet zijn. Derhalve moet het noodzakelijk altijd zijn en is het onmogelijk, dat het niet is. Het moet in elk opzigt oneindig zijn. God is het oneindige eeuwige zijn (tit. 7—12). Daarop laat Raimund (tit. 12), dan nog volgen: „Ulterius, quia ipsum esse, cum sit primum, fugat totaliter ipsum non esse, sequitur, quod ipsum esse, quod est Deus, est infinitum, interminatum, non limitatum, non clausum, quia esse non potest restringi nisi per non esse, quod est suum oppositum. Et quia nullum non esse potest esse in ipso esse, sequitur, quod esse se extendit in infinitum. Et per consequens ipsum esse, quod est ipsemet Deus, habet in se quidquid pertinet ad esse.... Ita infinitum esse habet infinitos modos et gradus essendi, et etiam fugat a se infinitos modos et gradus non essendi, et infinata non esse, et quidquid pertinet ad non esse... Ideo necesse est, quod sit semper actu quidquid potest esse. Et exinde sequitur, quod est actualissimum et completissimum et perfectissimum maximum. Et quia in infinitum elongatur a non esse, ideo est immutabilissimum. Et omnia ista probantur per unum fundamentum." Vgl. tit. 14. „Et ideo esse Dei est universale omnium"; en daarover Holberg (in zijne recensie van Matzke's geschrift), *Theol. Stud. und Krit.* t. a. pl. bl. 1038—1041.

1) Tit. 11. zegt hij: „Quia esse est primum et in Deo omnia alia sunt idem quod esse, ergo sequitur, quod quidquid dicitur de esse Dei dicitur de omnibus aliis ... Ecce habemus unum fundamentum radicale ad sciendum et ad cognoscendum omnia de Deo nostro. Cognito ergo ipso esse omnia manifesta videbuntur nobis." — Tit. 45. „Sic habebis maximam scientiam de Deo."

mogelijk, zegt hij, dat des menschen denken en verlangen gaan kan boven Hem, die den mensch alles, ook het vermogen van te denken, heeft gegeven. Daar nu God het hoogste is, dat zich denken laat, kan de mensch zeker niets boven God denken. Indien de mensch iets boven God denken kon, zou de mensch in zijn denken hooger zijn, dan de Schepper van den mensch in zijn bestaan, en er zou iets hoogers zijn in het schepsel, dan in den Schepper, daar de gedachte, die dan in het hart van het schepsel aanwezig zijn zou, iets zou zijn, dat hooger dan de Schepper was, omdat hetgeen gedacht wordt toch in het hart van het schepsel is; hetgeen ongerijmd is. Kan nu de mensch in zijn denken tot in het oneindige opklimmen, dan moet ook God, boven wien niets gedacht kan worden, zonder maat of perk oneindig zijn. Dit is de onfeilbare regel, om zonder moeite alles van God te bewijzen en zeker te weten. Wat de mensch als het meest volmaakte, als het beste, als het edelste, als het hoogste denken kan, dat is God. 1) Door dezen regel kan de mensch op volkomen zekere wijze, zonder dat hij eenigen twijfel behoeft te koesteren, oneindige eigenschappen en waardigheden aan God toeschrijven. 2)

Behalve de reeds vermelde bewijzen voor Gods bestaan heeft Raimund er nog één aangevoerd, dat meer in het bijzonder zijn eigendom is en hem ook dient, om tot eenige eigenschappen van God te besluiten. Hij hecht er hooge waarde aan en heeft het, zooals duidelijk blijkt, met bijzondere voorliefde en zorg voorgedragen en ontwikkeld. 3)

1) T. a. pl. tit. 63.

2) T. a. pl. tit. 64: „Per istam regulam homo potest certitudinaliter attribuere Deo sine dubitatione infinitas proprietates et dignitates"...

3) Tit. 82—86, maarmede dan verder tit. 87—92 vergeleken moet worden. Hij begint aldus: „Quoniam autem cognitio de Deo, quae oritur ex propria natura, est nobis certior et magis familiaris et placens, ideo quantum possumus laborare debemus, ut cognoscamus naturam hominis, et per nostram naturam, quam intra nos habemus, cognoscamus Deum et omnia

Het is het bewijs, dat uitgaat van den vrijen wil des menschen en op grond der noodzakelijkheid van eene regtvaardige vergelding tot het bestaan van eenen oppersten zedelijken Regter der menschen besluit. — De mensch, dit is in de hoofdzaak de gang van Raimunds redeneering, heeft in onderscheiding van de drie lagere trappen eenen vrijen wil (liberum arbitrium), is meester van zijne daden, wordt als mensch tot zijne daden niet door de natuurnoodwendigheid gedwongen, kan zijne daden beoordeelen, kan overwegen vóórdat hij handelt. De daden van den mensch zijn zíjne daden. Zij worden hem toegerekend. Zij zijn prijzenswaardig of berispelijk, verdienen goedkeuring of afkeuring, belooning of straf. Zij vallen alzoo in de termen van onderzoek en beoordeeling. Zoo blijft er in den mensch iets over, dat van de daad zelve te onderscheiden is, dat bij de daad komt, en dit is verdienste of schuld, zoodat de daden, als zij gedaan zijn, in den mensch verdienste of schuld achterlaten, en wel, omdat hij als een redelijk en vrijwillend wezen handelt. Zoo versieren of ontsieren de daden van den mensch hem wegens datgene wat er van achterblijft. Daar nu de mensch óf goed óf slecht handelen kan, en wel vrijwillig, en hieruit schuld of belooning achterblijft, zoo kan het niet anders, dan dat de mensch belooning of straf moet ontvangen. Geen van beiden kan, als het verdiend is, wegblijven. Anders zou er eene ga-

---

de Deo, quia tunc cognitio est nobis valde propinqua, cum est intra nos. Quamvis autem multis modis per comparationem hominis ad tres grados inferiores cognoverimus Deum esse et suas proprietates, tamen adhuc restat alius modus valde securus et grossus, et qui ab omnibus potest videri faciliter, per quem nascitur cognitio de homine et de operibus ejus, quae ultra ducit in cognitionem Dei certissimam. Iste autem modus est per differentiam liberi arbitrii." En later.. „Ecce qualiter ex comparatione hominis ad alias res penes differentiam liberi arbitrii generatur et nascitur magna cognitio et scientia de homine in quantum homo est, et ex operibus ejus; quae ulterius inducet nos ad magnam Dei notitiam et cognitionem infallibilem."

ping zijn. Nu heeft de mensch al wat hij heeft met geen ander doel ontvangen, dan opdat hij zonder ophouden goed zou doen en alzoo de geheele wereldorde tot een sieraad zou zijn. Doet hij het kwade, dan ontsiert en verstoort hij de wereldorde en verdient dan ook berisping en straf. Doet hij hetgeen hij behoort te doen, namelijk het goede, dan verdient hij prijs en eer. Zoo volgen op de daden der menschen verdienste of schuld, eer of straf, die niet van elkander gescheiden kunnen worden. Maar nu kan de mensch als mensch zich niet zelf beloonen, en zijne werken eischen toch, dat er belooning plaats vindt. Derhalve moet er iemand boven den mensch zijn, die hem beloont of straft, en hem alzoo naar zijne werken vergeldt. Indien er niet iemand boven den mensch was, die dit kon, dan zou de mensch te vergeefs bestaan, omdat dan zijne daden te vergeefs zouden zijn; dan zou het heelal niet goed geordend zijn en er in het heelal eene gaping zijn, daar de daden der menschen vatbaar zijn voor belooning of straf, en de belooning of de bestraffing dan achterwege zou blijven. In het heelal is alles goed geordend, sluit alles in elkander, tot in het minste. Zoo kan er dan met betrekking tot den mensch niet iets ontbreken. Voorts, daar den mensch zijne daden toegerekend worden; en hij, als hij kwaad doet, in de schuld is, en hem, als hij doet wat hij niet mag doen, dit geheel moet toegerekend worden, zoo is, als hij in de schuld is, iemand beleedigd, iemand onregt aangedaan, en zoo is de mensch, als hij in de schuld is, een schuldenaar, omdat de schuld, als schuld, den mensch verpligt tot het ondergaan van straf. Zoo moet er dan iemand boven den mensch zijn met betrekking tot wien de mensch iets heeft aftedoen wegens zijne schuld, en omdat de schuld niet uit den weg geruimd kan worden dan door vergeving of door het ondergaan van de straf. Daar nu de mensch zich niet zelf vergeving of kwijtschelding schenken kan, moet er wel iemand boven hem zijn,

die dit kan doen. Daar alzoo de schuld van den mensch bewijst, dat God bestaat, en evenzoo de verdienste van den mensch bewijst, dat God bestaat, kan men zeggen: De mensch kan zondigen; derhalve bestaat God; en ook: de mensch kan het goede doen en verdienste hebben; derhalve bestaat God. Alzoo doen de daden van den mensch als mensch met noodzakelijkheid besluiten, dat er iemand is boven den mensch, die beloont en straft, die bekroont en vergeldt. Deze nu moet dan ook alwetend, almagtig, volkomen regtvaardig zijn; alwetend, om alles juist te kunnen beoordeelen, zonder door onwetendheid iets buiten rekening te laten; almagtig, om ieder naar zijne verdienste te kunnen beloonen of naar zijne schuld te kunnen vergelden, zonder door onmagt iets onbeloond of ongestraft te moeten laten; volkomen regtvaardig, om, afkeerig van alle aanneming des persoons, aan ieder te geven wat hem toekomt, zonder door een omgekochten wil iets door de vingers te zien. Slotsom: de mensch heeft een vrijen wil, waardoor hij doet hetgeen hem óf lofwaardig óf strafwaardig maakt, waarom er iemand zijn moet, die beloont en straft, een alwetend, almagtig, volkomen regtvaardig regter. Dit eischt het heelal, waarvan de mensch het voornaamste deel is, en ook eischen het de daden der menschen, die vorderen hetgeen er aan toegekend moet worden, namelijk straf of belooning. Overigens kan er niet meer dan één Regter zijn. Wat Raimund verder over den aard van het loon en van de straf zegt, en over den tijd, wanneer er beloond en gestraft zal worden, en over de plaats, waar men het loon zal genieten en de straf zal ondergaan, dit behoeft ons thans niet bezig te houden. [1])

Zoo heeft Raimund dan, naar zijne innige overtuiging

1) Over het argument van Raimund, vergeleken met dat van Kant, waarover later, vgl. o. a. Holberg, in de *Theol. Stud. und Krit.* t. a. pl. bl. 1043—1045, Nitzsch, *Quaestt. Raimundanae*, t. a. pl. bl. 431—433.

op voldoende wijze, bewezen, dat God werkelijk bestaat, en het wezen van God beschreven. Zoo weten wij dan volgens hem, door de natuur, niet alleen, dát God bestaat, maar ook, hoe Hij bestaat, wat of wie Hij is. Om het werkelijk bestaan van God te bewijzen heeft hij, zooals wij gezien hebben, zich én van het physico-theologisch én van het kosmologisch én van het ontologisch argument bediend, en van het bewijs, waarbij op grond van des menschen vrijen wil of zedelijke verantwoordelijkheid tot de noodzakelijkheid van eene regtvaardige vergelding wordt besloten, om nu van andere, hier en daar bij hem voorkomende, zoogenaamde bewijzen, of redeneeringen, die iets moeten bewijzen, niet te spreken. [1]) Bij het physico-theologisch argument mogen wij niet voorbijzien, dat Raimund vooral op de inwendige [2]) doeltreffende harmonie van de deelen of trappen of rangen in de reeks der schepselen wijst, op het wel geordend verband, waarin zij tot elkander staan, op de geregelde opklimming van het lagere tot het hoogere, zoodat elke hoogere trap het lagere in zich besluit, totdat de opklimming eindigt in den mensch, die al het in de lagere trappen aanwezige in zich concentreert en met het denken en vrij willen tot een harmonisch geheel vereenigt. Die inwendige harmonie, die stelselmatige volkomenheid en consequent volgehouden stelselmatigheid, waardoor al wat naar wanorde of onvolledigheid of inconsequentie zweemt, in elk deel zoowel als in het geheel, buitengesloten is, staat Raimund altijd helder voor den geest, en daardoor bij al zijne beschouwingen en redeneeringen altijd op den voorgrond. Zij is de grond, waarop hij bouwt. Van daar, dat hij overal analogie on-

---

1) Bijv. het argumentum ab utili, tit. 68, vgl. 64. Een argumentum a tuto komt voor tit. 81.

2) Te regt is hierop reeds door Holberg gewezen in de *Theol. Stud. und Krit.* t. a. pl. bl. 1036.

derstelt of vindt, en daarop voortredeneert, en dilemma op dilemma stapelt, en daaruit gevolgtrekkingen afleidt, en telkens weder zijn beginsel toepast: als waarheid moet erkend worden hetgeen nuttig is, heilzaam werkt, zegenrijke vruchten draagt, omdat elk ding datgene wat het heeft zooveel mogelijk gebruiken moet tot zijn nut, daar het dit tot zijn nut heeft ontvangen, waarom ook de mensch zijn denken, zijne rede, zijn verstand, zijn oordeel gebruiken moet tot zijn nut, tot het gelooven of voor waarheid erkennen van datgene wat hem het goede aanbrengt, hem goed doet zijn, hem het goede doet volbrengen, daar hij anders eene uitzondering zou zijn onder de schepselen en de harmonie in de natuur zou verbreken 1)... De harmonie in de natuur, daarop wordt altijd de nadruk gelegd ook bij de behandeling van hetgeen tot de geschiedenis behoort, daar ook in de geschiedenis natuurlijk harmonie moet heerschen en zij in harmonie moet zijn met de natuur, en natuur en geschiedenis harmonieus te zamen moeten stemmen. Harmonie en derhalve analogie overal, daarop legt Raimund natuurlijk ook den nadruk, als hij de geloofwaardigheid bewijst van de geschiedenis, die in den Bijbel verhaald wordt, bepaald van de geschiedenis van Jezus Christus 2), of de waarheid des Christelijken geloofs (der

1) Vgl. hierbij tit. 65—81. Raimunds methode is de volgende! „Modus exercendi est iste, quod si alicui proponatur aliquid ad affirmandum vel negandum, quod possit intelligi per rationem, statim debet accipere ejus oppositum contradictorium, et facere duas partes oppositas, quas impossibile est simul esse veras nec falsas, sed de necessitate oportet solum unam partem esse veram, et aliam falsam; et tunc si vult cognoscere, quam partem tenetur et debet affirmare et credere, cum tantum possibile est unam partem esse veram, debet comparare ambas partes inter se et postea ad hominem, et ex ista comparatione videbit quae pars est magis amabilis et desiderabilis de se et quae pars magis cum eo et cum majori esse et majori bono... Facto isto discursu, statim debet affirmare et credere illam partem, quae est pro homine, vel quae magis est pro homine..." (Tit. 68.)

2) Vgl. tit. 206—208 met 195 enz.

„fides christiana"), [1]) het wereldlijk oppergezag van den Paus en de aanspraak der stad Rome op het regt, om den zetel van den Pauselijken stoel te zijn, niet buitengesloten. [2]) Uit die harmonie redeneeren en weder redeneeren en altijd voortredeneeren, daarop komt het volgens Raimund aan bij het gebruik van het Boek der natuur... Maar... geen redeneering, geen bewijsvoering wordt toegelaten of mag gevorderd worden bij het andere boek, dat God den mensch gegeven heeft, het Boek der Heilige Schrift. [3]) Aan God komt de hoogste eer toe en men eert iemand, zegt Raimund, als men hem gelooft, als men zijne woorden gelooft. Derhalve moet de mensch God gelooven, Gods woorden gelooven, terstond, zonder eenige andere getuigenis, zonder eenig ander bewijs noodig te hebben of noodig te achten, onvoorwaardelijk, geheel en alleen, omdat het door God gesproken is. Het wezen van de eer, die God toekomt, bewijst, dat Gods woorden op geen anderen grond geloofd moeten worden, dan omdat God ze gesproken heeft. Naar mate iemand hooger waardigheid bekleedt, des te minder durft men hem geloof weigeren. Wordt reeds aan een Koning, of aan den Paus meer geloof geschonken, dan aan iemand, die lager geplaatst is, hoeveel te meer moet God geloofd worden, die boven alle Koningen en heerschappij voerenden staat, die bovendien oneindig goed is, onfeilbaar waarachtig, volkomen wijs. Gelijk er nu tweeërlei is, dat van den mensch uitgaat en buiten hem te voorschijn komt, namelijk hetgeen hij doet en hetgeen hij zegt, of de daad en het woord (factum et dictum, seu opus et verbum), en de mensch zich daardoor naar buiten openbaart, zoo is er ook, daar de mensch naar het beeld en de gelijkenis van God geschapen is, tweeërlei, dat van

---

1) Vgl. bijv. tit. 80 en 271.

2) Vgl. tit. 314.

3) Verg. over het boek der Heilige Schrift tit. 209—216, 270.

God uitgaat en naar buiten te voorschijn treedt (apparent exterius), daden en gezegden, of werken en woorden Door deze twee openbaart God zich naar buiten (manifestat seipsum exterius). Daar nu eene daad iets anders is dan een gezegde, en een werk iets anders dan een woord, zoo is de kennis, die wij door de daden en werken van God verkrijgen, ook eene andere, dan die wij ons door de gezegden en woorden van God geschonken zien. Raimund handelt daarop over den Bijbel als het boek, dat de woorden bevat, die God gesproken heeft, of ook, die van Gods wege gesproken zijn. Het eerste, waaruit wij kunnen opmaken, dat hetgeen de Bijbel zegt woorden van God zijn, is volgens hem, dat de Bijbel spreekt en verzekert, zonder daarbij te redeneeren of te bewijzen wat hij zegt, iets dat, volgens Raimund, toch wel noodig zou geweest zijn. Zoo komt hij dan tot de slotsom, dat de geheele Bijbel een boek van God is, en dat al wat in den Bijbel staat Gods woorden zijn. Daaruit volgt dan, dat de Bijbel onvoorwaardelijk geloofd moet worden, zonder dat eenige bewijsvoering of redeneering daarbij noodig mag worden geacht. Erkennen wij iets voor waarheid, wij erkennen het óf op de autoriteit van den spreker óf op grond van bewijsvoering. [1]) Hebben wij met God te doen, dan moet de autoriteit van den spreker alles beslissen en zoo is het dan ook met den Bijbel. Nu blijkt de volkomen overeenstemming tusschen het boek der natuur en het boek des Bijbels, daar het boek der natuur zegt, dat wij God gelooven moeten óm Hem zelven en zonder eenig bewijs voor de waarheid van hetgeen Hij zegt, en God ook gewoon is zonder bewijsvoering te spreken, en de Bijbel ook op die wijze spreekt.

---

1) Later spreekt Raimund niet alleen van de autoriteit des Bijbels, maar ook van de autoriteit van het boek der natuur. Tit. 327: „Sic ergo tam ex auctoritate libri creaturarum, qui non mentitur, quam ex auctoritate scripturarum, quae est auctoritas infallibilis Dei, quae certior existit omni re et omni ratione..."

Nu blijkt ook, dat het boek der natuur de weg en de deur is tot het boek der Heilige Schrift. Immers hangt de zekerheid der waarheid des Bijbels af van Gods onfeilbare autoriteit, zoodat niemand den Bijbel geloof kan schenken, tenzij hij eerst weet, dat God bestaat en dat God waarachtig is. Kent men toch God niet, dan kan men niet weten of de Bijbel een boek van God is, en als men niet weet, dat de Bijbel van God is, gelooft men den Bijbel niet, daar de Bijbel niet bewijst of redeneert. Daarom moet de mensch het boek der schepselen eerst kennen, voordat hij het boek der Heilige Schrift in handen neemt. Gaat Raimund daarop voort met te bewijzen, dat God de woorden van den Bijbel gesproken heeft, of dat de Bijbel het boek van God is, en derhalve onvoorwaardelijk geloofd moet worden, Raimunds laatste grond voor al hetgeen hij stelt, zijn uitgangspunt bij al zijne redeneeringen over den Bijbel is altijd iets, dat, naar hij meent, door het boek der natuur geleerd wordt, terwijl voorts, zooals duidelijk blijkt, bij hem vaststaat, dat er tusschen de leer der Kerk en de leer des Bijbels niet het minste verschil bestaat. Volgens Raimund is de inhoud van de kerkleer op alle punten volkomen gelijk aan den inhoud van de leer des Bijbels [1]) en valt dus alle onderscheid weg tusschen de kerkleer en de woorden, die God gesproken heeft (= „liber Bibliae"), en die men derhalve onvoorwaardelijk zonder eenige redeneering of bewijsvoering gelooven moet. Daarbij hebben wij nu te bedenken, dat ook tusschen het boek

---

1) Vgl. bijv. tit. 213: „Quae creatura, quis homo potuit cogitare in corde suo et dicere, quod substantia panis invisibilis (?), sub colore latens et sub accidentibus, conversatur et mutetur substantialiter in corpus humanum vivum, et vinum convertatur in sanguinem humanum vivum? Nulla enim creatura potuit hoc primo cogitare nec dicere, et tamen dictum est et scriptum in Novo Testamento. Ergo sequitur, quod Deus dicit hoc et supra homines est hoc primo cogitare vel dicere." — Eene dergelijke redeneering is volstrekt geen zeldzaamheid in Raimunds geschrift.

des Bijbels en het boek der natuur, wat den inhoud betreft [1]), volgens Raimund geen verschil bestaat. Geen wonder dan, dat de wetenschap van het boek der natuur eindelijk de Roomsche kerkleer [2]) voordraagt, en de theologia naturalis van Raimund Sabieude zich als eene Roomsche Dogmatiek uit de vijftiende eeuw aan ons voordoet.

Hebben wij ons langer met Raimund Sabieude bezig gehouden, dan met een der vroeger genoemde Kerkleeraars of Dogmatici, het was, omdat zijn werk er ons toe dwong. [3]) Met betrekking tot de periode der Scholastiek is hij niet maar eenvoudig wat óf Johannes Damascenus in de Grieksche óf Isidorus Hispalensis in de Latijnsche kerk was. Hij heeft meer gedaan dan verzamelen en rangschikken wat bij anderen gevonden werd Hij treedt zelfstandig op met zijne eigene methode, zijn eigen standpunt, zijn eigen beginsel. Hoeveel hij ook aan sommige Scholastici moge

---

1) Prologus: „Conveniunt ad invicem et non contradicit unus alteri." Vgl. tit. 212: „Quamvis autem omnia, quae probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro Sacrae Scripturae et ibi contineantur, et etiam illa, quae ibi continentur in libro Bibliae sint in libro creaturarum, tamen aliter et aliter; quia in scientia libri creaturarum sunt omnia per modum probationis, quia ibi probatur per ipsas creaturas... sed in libro Bibliae omnia eadem illa continentur per alium modum".. Later: „Sic apparet summa concordia, summa consonantia et summa convenientia inter librum Sacrae Scripturae et librum creaturarum, et quod liber creaturarum servit et famulatur libro Sacrae Scripturae quasi imperanti, mandanti et praecipienti, et apparet, quod non differunt, nisi in modo dicendi et loquendi, quia unus loquitur per modum probationis et alter per modum praecepti et auctoritatis." (Vgl. ook tit. 270.) — In hoeverre hiermede nu al of niet vereenigd kan worden wat Raimund daarna over de veel hoogere waarde van het boek des Bijbels zegt, moeten wij, even als vele andere punten, hier laten rusten.

2) „Et per istam scientiam (namelijk „libri creaturarum") tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera," zegt de Prologus.

3) Raimunds geschrift is nog niet genoeg bekend. Het verdient gelezen te worden. Den schrijver zelven heeft men, zoover mij bekend is, in de geschiedenis der Dogmatiek nog geen volkomen regt laten wedervaren.

te danken hebben [1]) — men denke aan Anselmus, Abaelardus, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Duns Scotus — hij is zelfstandig, hij is origineel. Op sommige punten moge hij de vergelijking met de grootste Scholastici volstrekt niet kunnen doorstaan — de gang van zijne redeneering is meermalen hoogst bevreemdend, de herhaling van het reeds gezegde inderdaad vermoeijend — hij is, wat zijn beginsel betreft, in de Godsleer een zelfstandig onderzoeker, die door zijne methode van behandeling de zelfstandigheid en onafhankelijkheid der Godsleer op merkwaardige wijze heeft gehandhaafd. De „natuurlijke" Godgeleerdheid, of eigenlijk de wetenschap van het boek der natuur, is bij hem eigenlijk de Godgeleerdheid of de wetenschap, de „natuurlijke" Godsleer werkelijk bij hem de Godsleer. Men heeft gezegd, [2]) dat bij Raimund de tegenstelling niet is: natuurlijke en geopenbaarde Theologie, daar de natuurlijke Theologie ook eene geopenbaarde is; ook niet: natuurlijke en positieve Theologie, daar de natuurlijke ook positief is; maar veeleer: natuurlijke en schrift- of geloofs-theologie. Dit mag niet toegestemd worden. Voor Raimund is er geen tweeërlei Theologie, al is er voor Raimund een tweetal boeken, het boek der natuur en het boek der Heilige Schrift. Hij zegt duidelijk genoeg, dat beide boeken hetzelfde leeren. Indien hem opgedragen was, behalve deze Theologia naturalis nog een ander geschrift, eene Theologia Sacrae Scripturae te schrijven, dit andere geschrift zou geheel hetzelfde bevat hebben, dat reeds in de Theologia naturalis gevonden werd, maar in een anderen vorm, namelijk zonder eenige redeneering, zonder eenige bewijsvoering. Hij zou dan eenvoudig opgegeven hebben, wat (naar zijne meening)

1) In den Prologus zegt hij: „Per istam scientiam intelligitur faciliter quoslibet omnes doctores sanctos. Immo ista est incorporata in libris eorum, sed non apparet."

2) Matzke, t. a. pl. bl. 38.

in de Heilige Schriften geleerd wordt, en dit zou dan (omdat hij de leer der Roomsche Kerk voor de leer der Heilige Schriften hield) niets anders dan de leer der Roomsche Kerk (naar zijne voorstelling) geweest zijn. Maar deze is ook in zijne Theologia naturalis te vinden. Raimunds Theologia naturalis is de Roomsche kerkleer, door hem voor de leer der Heilige Schriften gehouden, maar uit de natuur, in den zin, waarin hij het bedoelde, te voorschijn gebragt door hem, den denkenden beschouwer, die alzoo in dat boek der natuur lezen kon, omdat hij, naar zijne voorstelling, „verlicht" was, gelijk trouwens, volgens hem, ieder geloovig Christen daartoe verlicht is, en men, om er in te kunnen lezen, door God verlicht moet zijn. [1]) Neen, Raimund kent geen tweeërlei theologie wat den inhoud betreft. Zijne theologia zoowel in den meer beperkten, als in den ruimeren zin, is „naturalis" met betrekking tot de bron, waaruit zij geput is, en rationalis of intellectualis, met betrekking tot het middel, waarvan hij zich bedient, om uit die bron te putten; maar zij zou ook „supernaturalis" kunnen heeten, voor zoover zij den inhoud van het tweede boek, liber Sacrae Scripturae, teruggeeft, en daarom ook schriftuurlijk genaamd kunnen worden, inzooverre zij — altijd volgens Raimunds overtuiging — in volkomen overeenstemming met de Heilige Schriften is. [2])

5. Verlaten wij de periode der Scholastiek, om ons met het daarop volgende tijdvak bezig te houden, het zijn in de eerste plaats de Hervormers en hunne medearbeiders,

---

1) Vgl. den Prologus: „Quam quidem sapientiam nullus videre potest neque legere per se in dicto libro, semper aperto, nisi fuerit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus."

2) In den Prologus zegt hij: „Sequitur scientia libri creaturarum sive libri naturae et scientia de homine, quae est propria homini in quantum homo est, quae est necessaria omni homini et ei naturalis et conveniens, per quam ipse illuminatur ad cognoscendum se ipsum et suum conditorem,

die hier onze aandacht tot zich trekken. Eene groote verandering is in de zestiende eeuw door de Kerkhervorming aangebragt. Men vergist zich echter, als men meent, dat de zelfstandige behandeling van de Godsleer door haar, althans in den beginne, indien al niet gering geacht, dan toch op den achtergrond gedrongen is. Zeker waren de Hervormers, en die in hunnen geest en naar hunne beginselen arbeidden, geheel andere personen dan de Scholastieken. Maar hoe grooten afkeer zij ook van scholastische spitsvondigheden en haarkloverijen mogen gehad hebben, zij volgen de Scholastieken toch, al is het op eenigen afstand, in de erkenning van de noodzakelijkheid, om zelfstandig over God, indien al niet over zijn wezen, dan toch over zijn bestaan, natedenken. Hoe geheel en onverdeeld zij zich ook in hunne belijdenis en prediking aan de Heilige Schriften hielden, zij konden toch niet nalaten, datgene wat zij volgens de Heilige Schriften aangaande God geloofden ook door zelfstandig nadenken als waarheid te regtvaardigen. Opmerkenswaardig is reeds terstond wat wij bij een drietal mannen vinden, die om de wijze te leeren kennen, waarop de Godsleer in den Hervormingstijd behandeld is, vóór alle anderen in aanmerking moeten komen. Het zijn Zwingli, Calvijn, Melanchthon. Zij doen ons zien, dat de behoefte aan hare zelfstandige behande-

---

et omne debitum, ad quod homo tenetur in quantum est homo... Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter sine difficultate et labore omnem veritatem homini necessariam, tam de homine, quam de Deo, et omnia quae sunt necessaria homini ad salutem et suam perfectionem et ut perveniat ad vitam aeternam, et per istam scientiam homo cognoscit sine difficultate et realiter quidquid in Sacra Scriptura continetur. Et quidquid in Sacra Scriptura dicitur et praecipitur, per istam scientiam cognoscitur infallibiliter cum magna certitudine... et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera." Men leze den Prologus in zijn geheel en men zal zien, dat deze „scientia libri naturae", volgens den schrijver, de geheele leer der zaligheid (dogmatiek en ethiek) bevat.

ling zich ook daar heeft laten gevoelen en laten gelden, waar men overigens geheel en al van de leer der Heilige Schriften wilde uitgaan.

Van Zwingli komen hier in aanmerking de „Commentarius de vera et falsa religione" (1525), het vertoog „de providentia Dei" (1530) en de „Christianae fidei expositio" (1531). In den „Commentarius de vera et falsa religione" spreekt Zwingli als zijne overtuiging uit, dat ieder, die een geloovige, een opregte vereerder van God is, het is door Gods kracht en genade. Gelooven wij, dat God bestaat en dat de wereld Gods werk is, het is, omdat God het ons geleerd heeft. Alleen aan God is toeteschrijven, dat wij aan zijn bestaan gelooven en op Hem vertrouwen, niet aan het hooren van eenig woord op zichzelf of aan een besluit van onze rede. Wat het wezen van God betreft, daarvan weten wij uit onszelven even min iets, als de kever weet wat de mensch is. Daar God tot ons gesproken heeft door zijnen Zoon en door den Heiligen Geest, moeten wij ons door de Goddelijke uitspraken laten onderrigten. [1]) Daarop begint hij met te ontwikkelen wat hij meent, dat in het woord van God tot Mozes, Exod. 3:14, opgesloten ligt, waarbij, gelijk duidelijk is, als waar ondersteld wordt, dát God bestaat en dát Hij tot Mozes heeft gezegd hetgeen wij Exod. 3 : 14 lezen. De wijze echter, waarop Zwingli den inhoud van dat woord Gods tot Mozes ontwikkelt, doet ons weldra vragen, of het wel zoo bijzonder veel ter zaak doet, te gelooven, dat juist God zelf dit tot Mozes heeft gezegd, daar al hetgeen uit dat woord van God ontwikkeld en afgeleid wordt, immers waarheid zijn zou, ook al was dat woord niet een woord van God

1) *De vera et falsa religione*, in de uitgave van Zwingli's werken door Schuler en Schulthess, III, bl. 157, 158. Kort te voren, bl. 156, zegt hij met het oog op Rom. 1 : 19: „Non quod ipse (Paulus) sic sentiat Dei cognitionem ab humana ratione proficisci, sed quod gentiles sic sentirent, inter quos et Judaeos hic sequestrem agit."

zelven. Immers redeneert Zwingli uit het begrip van God als het „ware zijn”, welk begrip hij wel aan Exod. 3:14 ontleent, maar waarvan toch de waarheid of juistheid bij hem ten laatste niet steunt op de geloofwaardigheid van het feit, dat God tot Mozes over zichzelven als over het ware zijn gesproken heeft, of op het alles afdoende van de zekerheid, dat God zelf zich als de waarlijk zijnde aan Mozes heeft bekend gemaakt. Veelmeer steunt zij op de noodzakelijkheid, om God voor het ware zijn, of het ware zijn, daar het de grond van het bestaan van alle dingen is, voor God te erkennen. 1) Eindelijk wordt aangetoond, dat God, die als het ware zijn, ook zeker het hoogste goed is, te houden is voor de kracht, die alles leven doet en die daarbij zoo met volkomene wijsheid werkzaam is, dat Hij door zijne voorzienigheid alles op volmaakte wijze bestuurt. Zwingli gaat wel van plaatsen der Heilige Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds uit, en keert wel telkens tot plaatsen uit die Schriften terug, maar zoo, dat hij toch de waarheid van het volgens die plaatsen, hetzij door God zelven, hetzij door den Heer Jezus, of door een der profeten of apostelen gesprokene, door redeneering in het licht stelt. In hetgeen hij aangaande God leert wil hij geacht worden geheel met het door God geopenbaarde in overeenstemming te zijn, waarom hij telkens de eene of andere plaats uit de Heilige Schriften aanvoert. Maar dát hetgeen hij volgens het door God zelven geopenbaarde leert werkelijk waarheid is, werkelijk niet anders zijn kan, dit maakt hij toch duidelijk door er zelfstandig over

1) Vgl. t. a. pl. bl. 158 enz. „Dixit Dominus ad eum: Ego sum qui sum. Quo verbo se Deus totum exhibuit: perinde enim est ac si dixisset: Ego is sum, qui a meipso sum, qui meopte Marte sum. qui Esse ipsum sum, qui ipsemet sum.” Daarna zegt hij van de woorden: „Qui est misit me ad vos,” — quo verbo indicavit, se solum esse rerum omnium Esse.. Vervolgens handelt hij dan over dat „zijn” als het eenige, of het hoogste, goed.

te redeneeren. Om, bij voorbeeld, boven alle tegenspraak te verheffen, dat Gods wijsheid, wetenschap en voorzienigheid, alles omvat en over alles gaat, zegt hij: Want datgene, wat God is, zou niet het hoogste goed zijn, indien het niet tevens de hoogste wijsheid en voorzienigheid was.. Indien iets voor God verborgen kon blijven, indien iets niet door zijne voorzienigheid beschikt werd, dan zou noch Gods wijsheid en wetenschap, noch Gods voorzienigheid volmaakt zijn. Dit is echter verre van God, van wien niets verder verwijderd is, dan onvolmaakt zijn; want al wat onvolmaakt is is niet God. Daarentegen is alleen datgene God wat volmaakt, dat is, absoluut is, en waaraan niets ontbreekt en waarin alles vereenigd is, wat in het hoogste goed past. Derhalve kan niets God ontgaan, niets zijn raad of beschikking verijdelen, of er zich aan onttrekken. Na hierover nog verder gehandeld te hebben, gaat hij dan op deze wijze voort: Nu is het tijd, dat wij voor hetgeen tot dusverre over de wijsheid en voorzienigheid van God gezegd is, getuigenissen uit zijn Woord aanvoeren; waarop dan onderscheidene plaatsen uit de Heilige Schriften volgen. Maar wordt daarna over Gods liefde gehandeld, eerst wordt weder uit het begrip van God als het hoogste goed geredeneerd. Het zou den stervelingen niet baten, zoo gaat Zwingli voort, indien dit hoogste goed, God, alles alleen voor zichzelven behield, alleen voor zichzelven het goede was, het leven, beweging, wetenschap, voorzienigheid was. Dan zou Hij toch niet van de stervelingen onderscheiden zijn, aan wie dit eigenaardig is, dat zij alleen voor zichzelven zorgen. Het kan derhalve niet anders, dan dat dit hoogste goed, dat God is, van nature goedertieren is en mild, en wel zoo, dat Hij niet anders dan om niet, uit genade, wil en kan geven. Dat hoogste goed vloeit zoo van het goede over, dat het meer dan overvloedig voorzien kan in al hetgeen allen verlangen Want het is oneindig en vindt het aangenaam, uit zijne

volheid medetedeelen. Zelf kan het toch geen genot van anderen hebben, daar zij minder zijn dan Hij zelf is. Indien zij geen genot hebben van Hem, door wien zij zijn, kunnen zij ook niet blijven bestaan. Na dit op deze wijze in zijne waarheid voorgesteld en daardoor boven allen redelijken twijfel verheven te hebben, gaat Zwingli dan aldus voort: „Nu volgen de getuigenissen voor hetgeen hier gezegd is." Blijkt nu uit die getuigenissen zonder twijfel, dat wat hij aangaande Gods goedertierenheid en genade gezegd heeft volkomen met de leer der Heilige Schriften overeenkomt, uit het voorgaande blijkt niet minder duidelijk, dat hij uit het begrip van God als het hoogste goed geredeneerd heeft, een begrip, dat, al is het hem door de Heilige Schriften aan de hand gedaan, („Ik ben, die ik ben;" God het ware zijn; het ware zijn het hoogste goed;) zich toch ten laatste door zich zelf aan hem als waarheid aanbevolen heeft. Zeker zou Zwingli nimmer geloofd hebben, dat God ooit gezegd had: Ik ben niet die ik ben; al had het ook duizendmaal als een woord van God in de Heilige Schriften te lezen gestaan. Dat hij aan God geloofde en op God vertrouwde, dit was volgens hem door God in hem bewerkt. Maar dat God werkelijk bestaat, die God, die het geloof in hem bewerkt had, dit geloofde hij, gelijk uit zijn geschrift duidelijk blijkt, op grond van hetgeen de natuur en de geschiedenis, zoowel als zijn eigen bewustzijn, getuigden aangaande iets, dat voor het hoogste goed erkend moet worden. [1]) Alleen moet hem dit worden toegestemd, dat geen redeneeringen iemand, die niet aan God wil gelooven en niet onbepaald op God wil vertrouwen, tot dat geloof en dat vertrouwen zullen brengen, gelijk deze er dan ook zeker niet door plaatsen uit de Heilige Schriften toe gebragt zal worden.

Veel duidelijker blijkt datgene, wat in Zwingli's Commen-

1) Men leze zelf het door Zwingli geschrevene t. a. pl. bl. 159—165.

tarius de vera et falsa religione minder duidelijk op den voorgrond treedt uit het tweede der boven genoemde geschriften, zijn vertoog „de providentia Dei," ongeveer vijf jaren later geschreven. In het eerste hoofdstuk toont hij aan, dat er eene voorzienigheid moet zijn, daar het hoogste goed noodzakelijk alles moet verzorgen en besturen. Het hoogste goed, zoo begint hij, wordt niet het hoogste goed genoemd, omdat het al wat goed is overtreft, maar omdat het alleen en van nature goed is. Al wat als goed gedacht kan worden, dat is dit hoogste goed. Dit heeft Christus aldus uitgedrukt: „Wat noemt gij mij goed? Alleen God is goed." Nu is volstrekt noodig, dat goed en waar onafscheidelijk zijn. Het goede kan niet anders dan tevens ook waar zijn, dat is zuiver, opregt, helder, volkomen, eenvoudig en onveranderlijk. Het een is niet zonder het ander. Nu moet wat het hoogste is en waar is ten eerste alwetend zijn. Anders heeft het niet wat tot de natuur van het ware behoort. Voorts moet dat hoogste en ware ook almagtig zijn, daar het anders nóch het hoogste, nóch het ware zijn kan. Na een en ander beredeneerd te hebben, zegt hij dan: „laat ons nu die drie bijzonderheden vereenigen en er het hoogste wezen (fideli intellectu) uit te zamen stellen." [1]) Die drie bijzonderheden zijn dan de hoogste magt, het hoogste goed, de waarheid zelve. Zoo, zegt Zwingli, zullen wij dan zien, dat er eene voorzienigheid moet zijn en dat zij alles verzorgt en bestuurt. Dit wordt daarna dan ook in eene uitvoerige redeneering uit het wezen van de hoogste waarheid, van de hoogste magt en van het hoogste goed afgeleid. [2])

1) Eigenlijk zegt hij: „laat ons nu die drie bijzonderheden vereenigen en... ze zoo aan elkander soldeeren, dat er het hoogste wezen uit ontstaat." *De provid. Dei*, t. a. pl. IV. bl. 81, 82: „Conjungamus nunc tria ista ac fideli intellectu conferruminemus summum numen." Men geve wel acht op dit „conferruminemus." Zoo spreekt men niet, indien men zich niet als zelfstandig denker met God als het hoogste wezen bezig houdt.

2) T. a. pl. bl. 82, 83. „Quum enim de ratione summi veri sit, om-

Niet anders gaat Zwingli te werk in het derde van de boven genoemde geschriften, de „Christianae fidei expositio," kort voor zijnen dood door hem opgesteld en na zijnen dood door Bullinger uitgegeven. Al de dingen, die bestaan, zoo begint hij, zijn óf geschapen, óf niet geschapen. Niet geschapen is eenig en alleen God. Want het ongeschapene kan niet anders dan eenig zijn. Was er toch meer dan één ongeschapen wezen, er zouden onderscheidene eeuwige wezens zijn. Het niet geschapene en het eeuwige behoort toch bij elkander, zoodat iets, dat het éene is, ook het andere is. Want indien er onderscheidene eeuwige wezens waren, zouden er onderscheidene oneindige wezens zijn. Want eeuwig en oneindig behooren bij elkander. Daar er nu slechts één oneindig wezen kan zijn, omdat twee oneindige wezens elkander zouden beperken, zoodat zij beiden eindig zouden zijn, zoo staat vast, dat alleen God niet geschapen is. Hem belijden wij te regt als den Schepper van hemel en aarde. Nu kan er niets voor Hem of nevens Hem zijn, dat niet uit Hem is. Want kon er iets zijn, dat niet uit Hem was, Hij zou niet oneindig zijn; dan zou Hij zich toch niet ook daar uitstrekken, waar dat andere was, daar het buiten Hem zou zijn. Voorts toont Zwingli, altijd door redeneering, aan, dat God goed is, barmhartig, en heilig, regtvaardig. Beide, zijne

---

nia perspecta habere, ut quod numen est necessario universa videat; de summae virtutis autem ratione, ut quod videt, imo ut omnia possit; et ultimo de summi boni ratione, ut quod perspectum habet et potest, bonitate quoque sua velit: confit, ut qui cuncta potest, cuncta prospiciat. Da enim, ut omnia quum possit aliqua tamen ferri temere sinat... Da nunc secundo loco, ut quum summum bonum sit et rebus a se conditis propitium quidem sit ac faveat, sed regere aut opitulari non possit... Da postremo, ut veritas quidem sit, quae universa intueatur penitissime, attamen aut non possit, aut nolit his, quae suae subjecta sunt scientiae, prospiceret... (Stel u zulk een hoogste wezen voor...) qui tam abest ut Deus esse queat, ut cacodaemona atque adeo ἄτην ipsam nobis hac descriptione comprehendat."

goedertierenheid en zijne regtvaardigheid heeft Hij betoond in de zending van zijnen Zoon tot onze verlossing en vernieuwing. [1]) — Maar genoeg, om te doen zien, dat Zwingli in de behandeling van de Godsleer voorstander is van het zelfstandig nadenken over God en in den grond der zaak het meest zich van dien vorm van redeneering heeft bediend, die aan de kosmologische, vooral echter van die, welke aan de ontologische bewijsvoering eigen is.

Eene eenigzins andere houding neemt Calvijn aan. Waar hij in zijne „Institutio Christianae religionis" over God, bepaald over Gods bestaan, handelt, is hij in eene voortdurende bewondering van hetgeen hemel en aarde in het algemeen, en de menschenwereld in het bijzonder, te zien geven, opgetogen over de heerlijkheid van God, die zij allerwege ten toon spreiden. Calvijn demonstreert Gods bestaan niet uit zijne werken, maar admireert Hem in zijne werken, tracht zijne lezers niet door demonstratie tot de erkenning van God te brengen, maar hen in zijne admiratie van Gods prachtige schepping optenemen. Door een natuurlijk instinkt hebben wij allen, volgens Calvijn, een zeker gevoel van God, dat onzen geest als ingegrift is, een beginsel van kennis van God, door eene wondervolle werking der natuur onzen geest ingeplant, een zeker begrip van God, ons door Hem zelven ingegeven. De overtuiging, dat er een God is, blijkt allen van nature ingeschapen te zijn. Zij zit als in ons merg, behoeft niet in de scholen verkregen te worden, daar men haar bij de geboorte als medebrengt. Dat er een God is, het is van nature diep in het menschelijk hart ingeplant. [2]) Maar

1) Vgl. *Fidei Christianae expositio*, t. a. pl. IV. bl. 45—47

2) *Instit. Christ. rel.* Lib. I c. 3. n. 1. „Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus ... quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipsis indidit ... 3 .. Semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri nunqnam potest ... 4 : 4 .. manet semen illud, — aliquam esse

hiermede niet voldaan, heeft God, volgens Calvijn, zich in de geheele schepping geopenbaard, en vertoont Hij zich dagelijks, zoodat men de oogen niet openen kan, zonder gedwongen te worden, Hem te zien. Gods wezen is onbegrijpelijk, maar de onmiskenbare kenteekenen van zijne heerlijkheid heeft Hij in al zijne werken ingegrift. Wat de prachtige schepping betreft, aan den hemel en op de aarde, in de geheele inrigting van de wereld, zoowel in den sterrenhemel, als in het menschelijk ligchaam, schittert de heerlijkheid van den maker des geheels. Wat inzonderheid den mensch betreft, niet alleen zijn ligchaam, maar ook zijn geest getuigt van een wijzen Schepper. De vermogens en gaven, waarmede de mensch naar den geest toegerust is, wijzen op een hoogste wezen (certa sunt divinitatis insignia in homine). Ook vestigt Calvijn de aandacht, als op iets hoogst opmerkenswaardigs, op het ons ingeschapen zedelijk oordeel, waardoor wij tusschen regt en onregt vermogen te onderscheiden, en dat op eenen regter in den hemel wijst. [1]) Er moet wel een God zijn, die alles bestuurt. Van zijne magt getuigen hemel en aarde. Die magt doet ons denken aan zijne eeuwigheid; want zeker moet Híj eeuwig zijn en door zichzelven bestaan, aan wien alles zijn oorsprong heeft te danken. Maar niet minder vertoont de menschenwereld Gods werkzaamheid. Zijne voorzienigheid is toch in het bestuur van de menschelijke zamenleving openbaar. Terwijl Hij jegens allen op ontelbare wijzen barmhartig en weldadig is, openbaart Hij duidelijk zijne goedertierenheid jegens de godvruchtigen en zijne gestrengheid jegens de boozen. Hij weet de misdaad te straffen, de onschuld te beschermen, en al laat Hij ook de boos-

divinitatem.. inde certius elicitur, — naturaliter insculptum esse Deitatis sensum humanis cordibus... 5. 15.. semen notitiae Dei, ex mirabili naturae artificio mentibus inspersum."

1) T. a. pl. Lib. I. c. 5. n. 5. „Nos scilicet judicio, quod nobis inditum est, discernemus inter justum et injustum, nullus autem erit in coelo judex."

heid voor een tijd ongestraft, en de godvruchtigen voor een tijd in verdrukking, Hij regelt toch alles ten laatste op de beste wijze tot beschaming van de goddeloozen en tot vertroosting van de vromen. Zien wij dan ook in dit leven Gods goedertierenheid en gestrengheid slechts ten deele openbaar worden, wij moeten het oog gevestigd houden op een volgend leven, dat eene volkomene openbaring van beiden te zien geven zal. Zoo wijst Calvijn in de natuur en de menschenwereld [1]) datgene aan, wat tot de erkenning en bewondering van God kan leiden. [2]) Zoo beweegt hij zich bij voorkeur in den kring van denkbeelden, tot welken de physico-theologische bewijsvoering behoort. Maar terwijl hij alzoo in de Godsleer zelfstandig te werk gaat, is er bij hem toch van eenig bewijs voor het bestaan van God volstrekt geen spraak. De natuur en de menschenwereld geven Gods heerlijkheid op schitterende wijze te zien aan die er zijne oogen voor opent. Beter hulpmiddel echter om God te leeren kennen, en wel tot onze zaligheid, is, volgens Calvijn, het licht van Gods woord, en ofschoon den mensch betaamt met allen ernst zijne oogen te gebruiken, om Gods werken te beschouwen, moet hij toch vooral ook zijne ooren neigen tot het woord, om nog veel meer te leeren. [3]) Om dat woord te leeren kennen, moet men tot de Heilige Schriften gaan, door welke het God goed gedacht heeft, zijne waarheid eene blijvende gedachtenis te verzekeren. Die Schriften moeten in de schatting van de geloovigen zijn, alsof Gods levende woorden daar zelven

1) Vgl. t. a. pl. Lib. I. c. 5... Eerst: quantum ad mundi fabricam et pulcerrimam positionem attinet... daarna: quantum attinet ad ea, quae praeter naturalis decursus ordinem quotidie eveniunt..

2) T. a. pl. Lib. I. c. 5. n. 9 zegt hij: „Quare et nos in eam Dei investigationem incumbere decet, quae sic suspensum admiratione ingenium teneat, ut efficaci sensu penitus simul afficiat."

3) T. a. pl. Lib. I. c. 6. n. 2. „Ergo quamvis hominem serio oculos intendere conveniat ad consideranda Dei opera — aures tamen praecipue arrigere convenit ad verbum, ut melius proficiat."

werden gehoord. [1]) Zoo wijst Calvijn én op de schepping, of de natuur, en de menschenwereld, waarin God ons zijne heerlijkheid te zien geeft, én op Gods woord, waardoor Hij zich aan de menschen tot hunne zaligheid hooren laat; op Gods woord, niet te verwarren met de Heilige Schriften als Schriften, waaraan God zijne eeuwige waarheid ter blijvende gedachtenis heeft toevertrouwd, niet ook te beschouwen als de eenige openbaring van God, daar volgens Calvijn ook de Schepping eene openbaring van God is. Zoo heeft de mensch dan nu én te zien én te hooren, om dien God goed te leeren kennen, op wiens erkenning en vereering hij van nature door God zelven geheel en al aangelegd en ingerigt is.

Weder iets anders vinden wij bij Melanchthon, die zich bij de behandeling van de Godsleer eerst bepaalde tot de mededeeling van hetgeen de Heilige Schriften aangaande God leeren, zonder in het minst er zich op toeteleggen, het geloof aan God, zooals het volgens de Heilige Schriften door de Gemeente beleden wordt, te regtvaardigen. [2]) Langzamerhand kwam hij echter toch tot de overtuiging, dat er wel iets ter regtvaardiging van dat geloof in het midden gebragt mogt worden, en zoo vinden wij dan in de uitgaven van zijne „Loci Theologici," sedert 1535, eene plaats ingeruimd aan hetgeen daartoe kan dienen, evenwel niet in den locus „de Deo," maar in den locus „de creatione." In de uitgaven van 1535—1541 wordt slechts met weinige woorden het een en ander, dat daarop betrekking heeft, genoemd, zonder dat het behoorlijk geordend is. [3]) In de uitgaven van 1543—1559 is er daarentegen meer

1) Vgl. t. a. pl. Lib. I. c. 6 en c. 7. n. 1.

2) Zie *Corpus Reformatorum*, van Bretschneider en Bindseil, XXIe Deel, *Phil. Melanthonis opera*, bl. 255—258; 269—271, vgl. met hetgeen voorafgaat. Den tekst der hoogd. vertaling van de *Loci* vindt men in het XXIIe deel.

3) Zie t. a. pl. bl. 367—370.

zorg aan besteed en wordt de zaak geregeld behandeld. [1]) Na de leer der Heilige Schriften aangaande God en de schepping voorgedragen te hebben, zegt Melanchthon, dat het nu toch ook nuttig en aangenaam is, een blik op de inrigting van de wereld te werpen, om er uit optemaken, dat de wereld niet door toeval ontstaan is en in stand gehouden wordt, maar dat er een God is, een eeuwige Geest, oorzaak van alles. Daartoe is toch, zegt hij verder, de geheele natuur geschapen, opdat zij God zou te zien geven. Hij wijst dan met een enkel woord op de volgende negen bijzonderheden: 1. op de geregeld in stand gehouden orde in de natuur; 2. op den aard van den redelijken menschelijken geest, die een intelligent wezen als oorzaak daarvan doet onderstellen; 3. op het onderscheid, dat de mensch maakt tusschen zedelijk goed en zedelijk kwaad en op de natuurlijke begrippen van orde en getal; 4. op de algemeene natuurlijke erkenning van het bestaan van God; 5. op de gewetenswroeging bij boosdoeners; 6. op het bestaan van den burgerlijken staat, dat besluiten doet tot een eeuwig wezen, waardoor de mensch het begrip van orde heeft; 7. op de noodzakelijkheid, om eene laatste oorzaak aantenemen, daar er geen oneindige reeks van werkende oorzaken is, omdat er anders geen orde en noodzakelijk verband der oorzaken zou zijn; 8. op het bepaalde doel, waartoe alles in de natuur blijkt aangelegd te zijn; 9. op de voorspellingen van toekomstige gebeurtenissen. Er zou nog meer te noemen zijn, zegt Melanchthon, bij voorbeeld de kennis van Gods wet, die den mensch ingeschapen is. Maar hij laat het rusten, omdat het te ingewikkeld is. [2]) Uit alles blijkt echter duidelijk, dat deze wijze van de leer van God en de schepping te behandelen bij Melanchthon veel meer bijzaak is, dan hoofdzaak. Die

1) Zie. t. a. pl. bl. 638—643.
2) Vgl. t. a. pl. bl. 641—643.

negen bijzonderheden worden toch door hem niet met zorg ontwikkeld, maar slechts met een enkel woord toegelicht. Er wordt geen partij van getrokken. Eenige gronden voor het geloof aan God zoo bij één te zoeken en voortedragen, het heeft, dit toont de schrijver toetestemmen, zeker zijne nuttigheid; maar men gevoelt onder het lezen, dat hij er niet zoo met zijn geheele hart bij is, als wanneer hij eenvoudig mededeelt wat dienaangaande in de Heilige Schriften gevonden wordt. Toch wordt door het aanvoeren van die bijzonderheden in beginsel de noodzakelijkheid erkend, om voor hetgeen men met de Heilige Schriften aangaande Gods bestaan gelooft een grond buiten die Schriften te zoeken.

Op de leer der Heilige Schriften hebben de Hervormers te regt met allen nadruk weder opmerkzaam gemaakt en op haar wordt dan ook onder hunne volgelingen alle nadruk gelegd. Wat God tot heil, tot behoud, tot verlossing van zondaars gedaan heeft, dat verkondigen de Heilige Schriften, en zoo moeten wij dan — dit is hun standpunt — tot haar gaan, om den weg der zaligheid te leeren kennen. Even als de Hervormers, plaatsen de oudere Gereformeerde en Luthersche Dogmatici zich voor de kennis van den weg der zaligheid geheel op het standpunt dier Schriften. Zij gaan uit van de erkenning van Jezus Christus als den eenigen Zaligmaker, van het geloof aan de door Hem aangebragte verlossing, van welke de Heilige Schriften getuigen. Op overeenstemming met die Schriften, op een geloof, zooals het in die Schriften gepredikt wordt, daarop kwam het bij hen aan. Was die overeenstemming geconstateerd, dan — meenden zij — moest de waarheid van de door hen gegeven voorstelling ook toegestemd worden. Dit werd nu ook bijna algemeen op de Godsleer toegepast. Ook voor de Godsleer werden de Heilige Schriften als de eenige voldoende kenbron door hen aangewezen. Kon men echter de Natuur of de Schepping, hetzij in meer beperkten, hetzij in ruimeren zin, zoodat de mensch medegere-

kend werd, toch niet geheel voorbijzien, te minder, daar ook de Heilige Schriften zelve daarop wezen, zij moest dan ook in zekeren zin of tot op zekere hoogte mede als eene kenbron voor de Godsleer toegelaten worden. Zoo hebben dan de oudere Gereformeerde en Luthersche Dogmatici, in de Dogmatiek, voor de kennis van God tweeërlei bron aangewezen, de Natuur of de Schepping en de Heilige Schriften. Zij waren gewoon, tweeërlei theologie (in den zin van cognitio Dei) te onderscheiden, eene natuurlijke (theologia naturalis) en eene geopenbaarde (theologia revelata). [1]) De natuurlijke theologie wordt dan door allen weder onderscheiden in eene ingeschapene of aangeborene (insita) en eene verkregene (acquisita). Deze laatste, de theologia naturalis acquisita, is dan die, welke men geput heeft uit de Natuur of de Schepping, opgevat in den ruimsten zin. Sprak men van „natuurlijke" Godgeleerdheid, (theologia „naturalis"), het was doorgaans, zoowel omdat zij, naar men leerde, van nature (naturaliter) ingeschapen of aangeboren, als omdat zij door de beschouwing van de werken der Schepping of van de natuur verkregen was. [2]) Bij de behandeling van deze natuurlijke Godgeleerdheid werden dan de „bewijzen" voor het bestaan van God ter sprake gebragt [3]) en was ook

---

1) Behalve de werken der voornaamste oudere Gereformeerde en Luthersche Dogmatici vergelijke men hierbij H. Heppe, *die Dogmatik der evang.-reform. Kirche* enz. (Elberf. 1861) bl. 1—9; H. Schmid, *die Dogmatik der evang.-luth. Kirche* enz. (4e uitg. Frankf. u. Erl.) bl. 1—18; A. Schweizer, *die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche* enz. (Zurich, 1844) I. bl. 107 enz. 149 enz. J. H. Scholten, *de leer der Herv. Kerk*, (4e uitg.), I. bl. 283 enz. 327 enz.

2) Vgl. hierbij G. Voetius, *Select. disput.* Pars V, bl. 455 enz. J. Gerhard, *Loci Theol.* Tom. I. de Natura Dei, cap. 3. de notitia Dei naturali, en anderen.

3) Eenige zoo genaamde bewijzen voor het bestaan van God, zooals zij door de oudere Dogmatici worden opgegeven, vindt men medegedeeld bij Heppe t. a. pl. bl. 36—39 (nl. van Ursinus en Polanus) en bij Schmidt, t. a. pl. bl. 70, 71, 75 (nl. van Gerhard). Zie verder onder anderen Danaeus, *Christ.*

door velen aangenomen, dat men langs drie wegen, dien der verheffing (eminentiae), der ontkenning (negationis) en der oorzakelijkheid (causalitatis) tot de kennis van Gods eigenschappen kon opklimmen. Voorts zijn Gereformeerden en Lutherschen het hierin eens, dat de natuurlijke en de geopenbaarde Godsleer volstrekt niet op éene lijn geplaatst mogen worden, daar zij geenszins in waarde aan elkander gelijk zijn. [1]) Maar bij de Lutherschen staat de natuurlijke Godsleer lager dan bij de Gereformeerden, hetgeen vooral te verklaren is uit beider voorstelling van den invloed,

---

Isagoges ad Christ. Theologorum locos communes libri II, Genev. 1583, bl. 3—5, vgl. bl. 7, 8. Aretius, *S. S. Theologiae problemata* (1604) bl. 7, 8 (dat er één God is); zoo ook Chemnitz, *Loci Theol.*, (1653) bl. 20, en anderen, genoemd door Kahnis, *Luth. Dogm*, I. (1861) bl. 158.

1) Zoo zegt bijv. Ursinus, *Loci Theol.* Opera I. (1612) bl. 459: Daar Gods openbaring door het woord alles bevat wat door de natuur aangaande God gekend moet worden, zoo zou men kunnen vragen, of het de moeite waard is, op de gebrekkige getuigenissen der natuur acht te geven. Er zijn echter, meent hij, voldoende redenen, waarom wij ze niet voorbij mogen gaan, 1°. omdat de Heilige Geest in de Heilige Schriften die getuigenissen dikwijls aanhaalt; 2°. omdat God de wereld geschapen heeft en in stand houdt, opdat de menschen Hem uit zijne werken zouden kennen; 3°. omdat wij meer in ons geloof bevestigd worden, als wij de overeenstemming opmerken tusschen de getuigenissen van Gods woord en die van de natuur; 4°. omdat de vergelijking van hetgeen de natuur leert met hetgeen Gods woord leert de onvolkomenheid en het gebrekkige van de leer der wijsbegeerte in het licht plaatst, waardoor wij gewezen worden zoowel op onze blindheid, als op de groote weldaad van God, dat Hij zich in de Kerk openbaart, en men wordt aangespoord, om eene meer volkomene leer van God en zijnen wil in de Kerk te zoeken; 5°. omdat de getuigenissen der natuur Gods heerlijkheid handhaven tegenover hen, die de H. Schriften niet gelooven. Vgl. ook G. Voetius, *Select. Disput.* P. I. bl. 167. Onder de Lutherschen zegt bijv. Chemnitz, *Loci Theol.* I. 20, dat de theologia naturalis van geen waarde is, omdat zij niets weet van de vergeving der zonden uit genade, onvolkomen is, omdat de heidenen slechts een gedeelte van de Goddelijke wet kenden, krachteloos (languida) is, omdat, ofschoon den mensch ingeschapen is, dat er een God is, en hem de gehoorzaamheid aan God voorgeschreven is, de instemming daarmede toch zonder kracht is en dikwijls door vreeselijke twijfelingen uitgeschud wordt. Vgl. ook Gerhard, *Loci Theol.*, De natura Dei, cap. 3, de notitia Dei naturali.

dien de zonde op de menschelijke rede gehad heeft. Zien wij nu door Gereformeerden zoowel als door Lutherschen aan de natuurlijke theologie in de Dogmatiek zulk eene ondergeschikte plaats aangewezen, wij mogen niet vergeten, dat, als zij de geopenbaarde tegenover de natuurlijke theologie verhieven en deze laatste, met de eerste vergeleken, zeer in de schaduw plaatsten, zij dan bij de uitdrukking „geopenbaarde theologie" eigenlijk, wat de stof of den inhoud betreft, aan veel meer dachten, dan aan hetgeen ook de inhoud van de „natuurlijke theologie" was. Bij de geopenbaarde theologie, met welke de natuurlijke theologie vergeleken werd, dachten zij ook aan hetgeen God volgens het Evangelie voor den zondaar is en gedaan heeft in en door Jezus Christus, zoodat de natuurlijke theologie terstond op den achtergrond treden moest, als die niet leert, wat de zondaar moet weten of vernemen om behouden te kunnen worden. Daarbij komt, dat als de eene theologie eene geopenbaarde, d. i. door God zelven geopenbaarde genoemd wordt, maar de andere dien eeretitel niet ontvangt, deze laatste, vooral ook omdat het de Godsleer of de kennis van God geldt, van zelve veel lager dan de eerste komt te staan. De verhouding tusschen natuurlijke en geopenbaarde theologie zou zonder twijfel anders voorgesteld zijn, indien men tegenover de eerste alleen dat gedeelte der laatste had geplaatst, dat op dezelfde zaken betrekking heeft of over hetzelfde onderwerp handelt, als waarmede de eerste zich bezig houdt; indien men verder nooit uit het oog had verloren, dat, als men van de geopenbaarde theologie geloofde, dat zij geopenbaard was, men daarbij dan toch vóór alle dingen geloofde aan het bestaan van dien God, van wien de geopenbaarde theologie getuigde, maar dat omtrent het bestaan van dien God toch alleen de natuurlijke theologie licht kon verspreiden. Dit is nu zeker niet door allen geheel over het hoofd gezien. Duidelijk blijkt uit de wijze, waarop sommigen in de Dog-

matiek over de natuurlijke theologie spreken, dat zij dit niet geheel uit het oog verliezen. Maar toch, het was niet eene gedachte, die de geheele beschouwingswijze beheerschte. Men stond in het geloof aan God en ging er van uit, en meende dikwijls reeds veel gezegd te hebben, als men van de natuurlijke Godgeleerdheid verklaarde, dat zij noodig is ter wederlegging van hen, die niet aan God gelooven, en ook noodig, om den ongeloovige elken grond van verontschuldiging voor zijn ongeloof te ontnemen. Hoe dit zij, de oudere Gereformeerden en Lutherschen vermelden toch gewoonlijk in hunne Dogmatiek een zeker getal van zoo genaamde bewijzen voor het bestaan van God, al was het dan somtijds ook meer, om niet geheel te zwijgen, dan wel om iets afdoends met aandrang en nadruk voor te dragen.

Geeft nu de zestiende eeuw in hare tweede helft weinig bijzonder merkwaardigs te aanschouwen op het gebied, dat ons hier bezig houdt, een ander geval is het met de zeventiende eeuw. Leven en beweging komt er in overvloed. De natuurlijke theologie wordt als afzonderlijke wetenschap beoefend, zonder dat echter allen er hetzelfde in zien, en er staat een man op, door wiens invloed de zelfstandige en afzonderlijke behandeling van de natuurlijke theologie in de tweede helft der zeventiende eeuw, vooral onder de Gereformeerden, zeer wordt bevorderd.

Reeds in den aanvang der zeventiende eeuw verscheen uit den boezem der Gereformeerden een merkwaardig boek, de „Theologia naturalis" van J. H. Alsted, voor het eerst in 1615, daarna in 1623 uitgegeven. [1]) Het verdient geenszins,

---

1) De titel luidt in zijn geheel aldus: *Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam; in qua creaturae Dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur: adversus Atheos, Epicureos et sophistas hujus temporis, duobus libris pertractata. Studio* Joh. Henr. Alstedii, (Frankf.) 1615. 4°, 736 blz., 2e uitg. Hanau, 1623. Alsted verdeelde de geheele theologische wetenschap in zeven deelen en plaatste daarin de „theolo-

steeds óf in het geheel niet, óf bijna niet opgemerkt te worden. De schrijver handelt voornamelijk over Gods bestaan en eigenschappen en over zijne dienst of vereering. De natuurlijke Godgeleerdheid is volgens hem de leer, die God beschrijft naar het licht der rede en het boek der natuur. Door het licht der natuur (der rede) en het boek der natuur leeren wij, dat God bestaat en dat Hij vereerd moet worden. [1]) Het boek der natuur is, volgens hem, inwendig en uitwendig. Het inwendige boek der natuur is ons geweten, het uitwendige is de geheele zigtbare schepping, waartoe hij ook Gods zegeningen en oordeelen rekent. Hij handelt zeer uitvoerig over de natuur en toont hoogen prijs te stellen op eene naauwkeurige kennis van hare inrigting en deelen. De natuurlijke theologie heeft er later niet bij gewonnen, dat men den door Alsted ingeslagen weg, om namelijk ook aan de natuur (schepping) eene zeer voorname stem bij dit onderzoek te geven, niet gehouden heeft en daardoor geheel in de z. g. redelijke theologie vervallen is.

Voor een groot gedeelte is dit laatste toeteschrijven aan den invloed van Cartesius, die de zelfstandige behandeling der Godsleer, maar juist in deze rigting, krachtig heeft bevorderd. Zooals bekend is, meende hij in de Godsleer stellig niet te moeten uitgaan van de natuur, maar van het naar zijne overtuiging in den mensch aanwezige Godsbegrip. [2]) Hij verklaarde te beginnen met van niets te onderstellen, dat het waar was, met aan de waarheid van alle begrippen en voorstellingen, die hij in zijnen geest vond, te twijfelen. Iets bleef echter ten laatste over, waaraan toch

---

gia naturalis" als eerste deel vooraan. (Men rekent hem ten onregte tot de leden van de Dordsche Synode.)

1) T. a. p. bl. 11: „Theologia naturalis est doctrina, qua Deus describitur ex lumine rationis et libro naturae. Jam vero ex lumine naturae et libro naturae discimus, quod sit Deus et quod sit colendus."

2) *Principia Philosophiae*, P. I. n. 24.

niet te twijfelen viel, namelijk zijn denken. Hij moest toch erkennen, dat hij twijfelde, en dit twijfelen was denken. Zoo was dan ook boven allen twijfel verheven, dat hij bestond. (Ego cogito, ergo sum.) Bij voortgezet denken en nadenken vond hij zich nu ook geplaatst voor de vraag, of God, van wien hij het begrip in zich vond, werkelijk bestaat. Zoowel uit de aanwezigheid van dit begrip in den mensch, als uit dat begrip, geheel op zich zelf beschouwd, [1]) meende hij het werkelijk bestaan van God, van het door zichzelven bestaande, oneindige, hoogst volmaakte Opperwezen, te kunnen bewijzen.

Het bewijs van Cartesius uit de aanwezigheid in den mensch van dat begrip komt in de hoofdzaak hierop neder. [2]) Wij hebben allerlei begrippen in ons, die óf aangeboren, óf van buiten tot ons gekomen, óf door onszelven gevormd zijn. Zij moeten elk eene oorzaak hebben en wel eene oorzaak, die in geen geval minder bevat, dan het begrip, dat er door veroorzaakt is. Onder die begrippen is ook dat van God, dat is, van eene oneindige, onafhankelijke, hoogst redelijke, almagtige substantie, Schepper van al het bestaande, een begrip, dat niet anders dan van God zelven afkomstig kan zijn. Door onszelven kunnen wij dat begrip niet hebben, want wij zijn eindig. Het bevat veel meer, dan wij het zouden kunnen geven. Het kan niet door abstractie of negatie verkregen zijn, omdat het oneindige meer is dan het eindige en derhalve het begrip van het oneindige in zekeren zin vroeger in ons zijn moet, dan dat van het eindige. Uit de zintuigen hebben wij het niet geput; onwillekeurig hebben wij het er niet uit opgenomen. Ook hebben wij het niet verdicht, want wij kunnen er niets afdoen en er niets bijvoegen. Derhalve

---

1) Cartesius zegt zelf: „duae sunt viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam." Vgl. *Resp. ad primas objectiones*, bl. 62.

2) Vgl. *Medit.* 3. De Deo, quod existat. *Princ. Phil.* P. I. n. 17—21.

moet het ons aangeboren zijn en kan het niet anders dan door een oneindig, hoogst volmaakt wezen ons ingeplant zijn, dat is door God, wiens werkelijk bestaan daarmede bewezen is. [1]) Zoo is het kenteeken van den kunstenaar in zijn werk ingedrukt en zien wij, dat wij niet zoo zouden bestaan, gelijk wij bestaan, namelijk met het begrip van God in ons, van God, in wien alle volmaaktheden vereenigd zijn, indien God niet bestond [2]) Cartesius besluit hier, zooals duidelijk is, uit het gevolg, dat als zoodanig iets afhankelijks is, tot de oorzaak, gelijk men dit gewoon is te doen bij het kosmologisch argument.

Met dit bewijs vereenigt hij een ander, waarbij dat begrip op zich zelf beschouwd zijn uitgangspunt is. [3]) Dat begrip is het begrip van een hoogst volkomen wezen. Tot de natuur van dit wezen behoort, dat het altijd bestaat. Men kan het werkelijk bestaan evenmin van het wezen van God afscheiden, als men van het wezen van een driehoek kan afscheiden, dat zijne drie hoeken gelijk zijn aan twee regte hoeken, of van het begrip berg het begrip dal. Het is eene tegenstrijdigheid, God, het hoogst volmaakte wezen, te denken zonder het bestaan, d. i. zonder datgene, wat ook tot het volmaakt zijn behoort. [4]) Het staat ons niet vrij, God, die het hoogst volmaakte wezen is, te denken

1) Medit. 3. „Omnino est concludendum ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in mé sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere." *Princ. Phil.* P. I. n. 18. „... tantamque in ea (idea) immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est nisi a Deo realiter existente."

2) T. a. pl. „Tota vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere... possum, et nullis plane defectibus obnoxius."

3) Vgl. *Medit.* 5.. Iterum de Deo quod existat. *Princ. Phil.* P. I. n. 14.

4) T. a. pl.... „cui desit existentia (hoc est, cui desit aliqua perfectio)."

zonder het bestaan, dat de hoogste volmaaktheid is. [1]) Derhalve moet Hij, die de hoogst volmaakte is, ook werkelijk bestaan. — Wij hebben hier, zooals duidelijk is, een vorm van het ontologisch argument.

Van dit Godsbegrip nu meende Cartesius te moeten uitgaan, om tot de kennis van God te komen, en van de alzoo verkregen Godskennis, om het door God geschapene te verklaren. Door dit ons aangeboren begrip nu leeren wij God kennen als eeuwig, alwetend, almagtig, als de bron van al wat goed is en van alle waarheid, als den Schepper van alle dingen. als dengene, die al wat volmaakt is in zich heeft. Nu is er veel, waarin wij wel eenige volmaaktheid opmerken, maar waarin ook eenige onvolmaaktheid of beperking te ontdekken is, en dat derhalve niet in God voegt. Dit geldt bijv. van het ligchamelijke, dat deelbaar is, en deelbaar zijn is eene onvolmaaktheid. Het geldt van ons, in wie wel eenige volmaaktheid is, maar die toch zinnelijk, voor aandoeningen vatbaar en alzoo afhankelijk zijn, hetgeen niet in God kan vallen. Daar nu God de ware oorzaak is van al wat is of zijn kan, is het meest aantebevelen, dat wij uit de kennis van God al het door hem geschapene verklaren, waardoor wij de meest juiste kennis, namelijk van de gevolgen door de oorzaken, verkrijgen. Hierbij moet dan altijd in het oog gehouden worden, dat God de oneindige oorzaak van alles is en dat wij eindig zijn. Zoo hebben wij ons dan zorgvuldig te onthouden van te redeneeren uit het doel, dat God of de natuur zich in het daarstellen van de dingen zou hebben voorgesteld, daar wij ons niet moeten aanmatigen, met Gods doel bekend te zijn. Veeleer behooren wij, terwijl wij God als de werkende oorzaak van alles beschouwen, nategaan, wat Hij ons uit die eigen-

1) T. a. pl. „Neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare."

schappen van Hem, van welke Hij ons eenige kennis heeft geschonken, met betrekking tot die werkingen, die onder het bereik van onze zintuigen vallen, leert besluiten door middel van het natuurlijk licht, dat hij ons heeft ingeschapen. Hierbij hebben wij ons altijd te herinneren, dat wij aan dit natuurlijke licht alleen zóólang geloof mogen hechten, als God zelf niets daarmede in strijd heeft geopenbaard. 1)

Hoeveel tegenstand de wijsbegeerte van Cartesius ook wegens hare methode vinden mogt, zijn streven, om het bestaan van God te bewijzen, en wel uit een ingeschapen Godsbegrip, moest vooral onder de Gereformeerden wel veel toejuiching en navolging vinden. Tot in het eerste vierde gedeelte van de achttiende eeuw is dan ook zijn invloed op de behandeling van de Godsleer gemakkelijk aantewijzen. De meeste der in het licht verschenen werken over de natuurlijke theologie dragen er de duidelijkste sporen van. Dat voorts hare afzonderlijke behandeling niet weinige voorstanders gevonden heeft, is bekend. Men denke slechts aan P. Voet (1656), A. Heereboord (1659), Ger. de Vries (1685, 1690), H. A. Roëll (1700), S. van Til (1704), R. Andala (1711), T. H. van den Honert (1715, 1735), Camp. Vitringa, den zoon (1720, 1735), F. A. Lampe (1723), J. Ode (1728), B. S. Cremer (1729). 2) In deze na-

1) Vgl. *Principia Philosophiae*, P. I. n. 22—28. „Quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos secuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus." (T. a. pl. n. 24.)

2) Paulus Voet, (een vinnig tegenstander in sommige opzigten van Cartesius) *Theol. naturalis reformata*, Traj. ad R. 1656. Adr. Heereboord, *Pneumatica*, Lugd. Bat. 1659 (De natuurl. godgel. wordt bl. 96—295 behandeld). Ger. de Vries, *Exercitationes rationales de Deo divinisque perfectionibus*, Traj. ad Rh. 1685, en *de Natura Dei et humanae mentis determinationes pneumatologicae*, Traj. ad Rh. 1690; 6e druk, 1738. (Hier wordt in de derde Afdeeling de Theologia Naturalis behandeld). Herm. Al. Roëll, *Dissert. philosophicae de theol. naturali duae*, (de eerste, bl. 1—148,

14

tuurlijke Godgeleerdheid, die met meer regt, of juister, redelijke Godgeleerdheid of Godsleer zou genaamd zijn, was het nu niet te doen, om regtvaardiging van datgene wat wij aangaande God te gelooven hebben. Deze redelijke Godsleer bewoog zich niet op het gebied van het gelooven, maar op dat van het weten, zooals bijv. duidelijk uitgesproken werd door Ger. de Vries, die van de natuurlijke en de geopenbaarde Theologie zeide, dat zij evenzeer van elkander onderscheiden zijn, als de Rede van de Openbaring, of als het weten van het gelooven. 1) Zoo lag dan ook voor de hand, haar op zich zelve te behandelen, en de geopenbaarde of (zooals men haar ook begonnen was te noemen) schriftuurlijke (scripturaria) geheel van haar aftescheiden. Onder de Gereformeerde Theologen

---

is *de theol. nat. dignitate, utilitate atque etiam necessitate;* de tweede, bl. 149—216, *theologiae natur. et principiorum ejus brevem delineationem exhibens;* vgl. de daarop volgende Diss. *de ideis innatis.*) Sal. van Til, *Compendium theol. nat. et revel.* L. B. 1704, 3e ed. 1719. R. Andala, *Syntagma theol.-physico-metaph.* Franeq. 1711 (waarvan het eerste deel de natuurl. godgel. behandelt). T. H. van den Honert, *Theol. nat. et revel. per aphorismos delin.* Amst. 1715, Lugd. B. 1735. (Uit zijn werk *„de waaragtige wegen"* opgemaakt door Is. Verburg.) Camp. Vitringa, *Epitome theol. nat.* (in de Opuscula, uitg. door H. Venema, Leov. 1735, vroeger Fran. 1720.) F. A. Lampe, *Compendium theol. nat.* Tr. ad R. 1723, J. Ode, *Theologia naturalis, metaphysicis innixa principiis,* Tr. ad R. 1728. B. S. Cremer, *Theol. nat.*, Amst. 1729. — Opzettelijk spreken wij hier nog niet van J. Lulofs, *Primae lineae Theol. nat. theor. secundum normam emendatae ontologiae et pneumatologiae*, Lugd. B. 1756. 2e dr. 1768, omdat hij niet Cartesius, maar Leibnitz of Wolf, volgt.

Zeer merkwaardig blijft altijd het geleerde werk van R. Cudworth, *The true intellectual System of the Universe*, Lond. 1678, in het latijn overgezet door Mosheim, 1733, 2e uitg. 1773, en bekend onder den titel van *Systema intellectuale hujus Universi.* Ook verdient hier genoemd te worden Sam. Clarcke's geschrift: *A demonstration of the being and attributes of God*, Lond. 1704, meermalen vertaald en uitgegeven.

1) *Exercitationes rationales de Deo*, bl. 5: „Dixi, non confundendas disciplinas, quippe quae tantum distant, quantum a Ratione differt Revelatio, quantum a τῷ *scire* differt τὸ *credere.*" Vgl. zijne *Determin. Pneumat.* Sectio II.

in Nederland is dit, zooals men doorgaans aanneemt, het eerst [1]) te gelijk ondubbelzinnig uitgesproken en in toepassing gebragt door Sal. van Til, in zijn reeds door ons genoemd „Theologiae utriusque Compendium cum naturalis, tum revelatae." De schrijver zegt, dat hij de theologia naturalis afgescheiden van de theologia revelata behandeld heeft, omdat hij afkeerig is van de vermenging van beiden, wegens de verwarring, die hieruit ontstond. De eene heeft toch te doen met wetenschap (scientia), de andere met geloof (fides); de eene met wetenschap, door de rede verkregen, de andere met geloof, door de openbaring, de getuigenis van Gods woord, bewerkt (verbi divini testimonium, fidem faciens). [2]) Eerst nadat men door de natuurlijke Godgeleerdheid eenen vasten grond onder de voeten gekregen had, kon men, zooals men meende, overgaan tot de behandeling van de door God geopenbaarde waarheid, die in de Heilige Schriften verkondigd wordt, daar het bestaan van God dan bewezen was, en dien ten gevolge ook mogelijk was geworden, de goddelijkheid der

---

1) Men vergete hierbij echter niet, dat Paulus Voet, Hoogl. in de Regtsgeleerdheid te Utrecht, reeds vroeger, in zijne *Theol. nat. reform.* 1656, zeer geijverd had voor de behandeling van de natuurlijke Godgeleerdheid als een gedeelte van de Pneumatologie, wel volgens hem te onderscheiden van de Theologie, daar de Pneumatologie gegrond is op de natuurlijke rede, door welke zij ook uitgevonden of aan het licht gebragt is, de Theologie gegrond is op de goddelijke openbaring. Zie t. a. pl. bl. 1—8.

2) In de Dedicatio, die het werk voorafgaat, schrijft v. Til: „Displicuit mixtura utriusque, utpote confusionem pariens, prudentioribus animadvertentibus utramque propriis niti principiis, iisque sufficientibus, atque scientiam, quam naturalis docet, tantum differre a fide, quam scriptura auscultantibus ingenerat, ut non eadem sede morentur." De geheele Dedicatio is belangrijk om het licht, dat zij verspreidt over de zienswijze van velen onder de Gereformeerden in het begin der achttiende eeuw. Zoo ook de voorrede voor de theologia naturalis, waarin de schrijver zegt: „quam hic vobis Theologiam trado naturalem ex meris rationis profluxit principiis, nihilque nisi quae communium notionum attenta dictavit de Deo ejusque lege discussio continet... Nullibi hic ad partes vocamus auctoritates hu-

Heilige Schrift en het goddelijk karakter van de „Openbaring” te bewijzen. 1)

Vraagt men, of de Luthersche Godgeleerden in de zeventiende eeuw ook nog iets voor de afzonderlijke behandeling der Godsleer gedaan hebben, het antwoord luidt zeker anders, dan men misschien verwacht, dat het luiden moet. Immers zouden wij verwachten, dat er niet veel voor gedaan is — en er zijn toch in den loop der zeventiende en de eerste jaren der achttiende eeuw niet weinige werken verschenen, die bepaald de natuurlijke Godgeleerdheid behandelen. Men denke slechts aan die van Steph. Cloz (1640), H. J. Scheüerl (1650), B. Cellarius (1651), A. Sennert (1652), D. Clasen (1653), G. Meijer (1663), Abr. Calovius (1664), J. C. Hundeshagen (1671), H. von der Lithe (1676), Joh. Musaeus (1678), J. W. Jäger (1684), U. Heinsius (1685), J. P. Hebenstreit (1694, 1696), J. A. Schmidt (1688, 1707), F.

---

manas, quae hic nullius sunt pretii.” Vgl. hiermede cap. I. (der Praeliminaria) n. 4: „Hanc doctrinam ut naturalem consideramus, quatenus mens nostra eam solâ ratione attingit — aut ad rationis normam solam explorat, quae de ea re aliunde audit; inquirendo an quae alibi ex traditione tenentur rationi consentiant? vel saltem ad minimum eam non habeant sibi contradicentem.” In de Dedicatio maakt hij ook melding van het wel bekende Besluit of de Ordre der Staten van Holland en Westfriesland van 30 Sept. 1656 tegen het vermengen van de Theologie en de Philosophie, zeer lezenswaardig en o. a. te vinden in het *Kerkelijk Plakaat-Boek* van Wiltens, I. bl. 306, of bij Siegenbeek, *Gesch. der Leidsche Hoogeschool*, II. bl. 343.

1) Vgl. hetgeen H. A. Roëll hiervan zegt in zijne eerste *Diss. de Theol. Naturali*, § 89, in verband met hetgeen daar voorafgaat. Zijne slotsom is: „Theologiam naturalem esse ad fidem divinitatis Scripturae necessariam, abunde liquet... Ad demonstrandam, asserendam et vindicandam Scripturae divinitatem (est) necessaria ... Et cum ea fere omnia, quae ad Scripturae divinitatem adstruendam requiruntur, ad id quoque, ut revelationis cognoscatur divinitas, necessaria sint, et omni revelationi procul dubio substernatur Theologia naturalis, tanquam norma, ad quam revelationis supernaturalis divinitas examinari et dijuduari possit, et Deus quoque in homine procul dubio operetur ut homine, ejus in omni quoque revelatione necessitas inde est manifesta.”

Gentzken (1712). [1]) Hierbij verdient opgemerkt te worden, dat Calovius reeds in 1664 de natuurlijke en de geopenbaarde Godgeleerdheid van elkander afgescheiden behandelde, dat Jäger de natuurlijke Godgeleerdheid bepaald als redelijke Godgeleerdheid voordroeg, en dat vooral Joh. Musaeus zich beijverd heeft, de grenzen van de natuurlijke Godgeleerdheid naauwkeurig aftebakenen, en hare taak, zoowel als haren inhoud, naauwkeurig te beschrijven. [2])

In het begin der achttiende eeuw is het vooral Leibnitz en na hem Chr. Wolf geweest, die eenen zeer grooten invloed op de wijze der behandeling van de natuurlijke Godgeleerdheid gehad heeft. Volgens Leibnitz zijn onze redeneeringen gegrond óf op het beginsel der tegenstrijdigheid, óf op dat der bepalende of genoegzame reden. Deze beide

1) Steph. Cloz (*Pneumatica sive Theologia naturalis.* Rost. 1640). H. J. Scheüerl (*Epit. theol. nat.* Wolfenb. 1650). B. Cellarius (*Epit. theol. phil. s. nat.* Wittenb. 1651). A. Sennert (*Epit. theol. nat.* 1652). D. Clasen (*Theol. nat.* Magdeb. 1653). G. Meijer (*Pneum. s. Theol. nat.* Wittenb. 1663). Abr. Calovius (*Theol. nat. et revel.* 1664). J. C. Hundeshagen (*Theol. nat.* 1671). H. von der Lithe (*Synops. theol. nat. coll. cum revel.* Jen. 1676). Joh. Musaeus (*Introd. in Theol., qua de natura Theologiae naturalis et revelatae,.. agitur,* Jen. 1678). J. W. Jäger (*Theol. rationalis sive controversiae illustres de Deo prout naturaliter cognoscibili*, Tub. 1684). U. Heinsius (*Theol. nat. acroam.* Jen. 1685). J. P. Hebenstreit (*Theol. nat. Arminianis impr. oppos.* Jen. 1694, 2e dr. 1696). J. A. Schmidt (*Theol. nat. posit.* Jen. 1688, Helmst. 1707). F. Gentzken (*Introd. in theol. nat.* Kil. 1712). Verg. over deze werken en hunne schrijvers, even als in het algemeen over de Geschiedenis der Theologia naturalis in de zeventiende en achttiende eeuw onder de Lutherschen en Gereformeerden, C. F. Polz, *Natürl. Gottesgelehrsamkeit, darinne -- auch die litterarische und philosophische Geschichte derselben — zu finden ist*, Jena, 1777, bl. 15 enz. en bl. 50. Niet minder J. Alb. Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum*, Hamb. 1725, op onderscheidene plaatsen, en J. G. Walch, *Bibliotheca Theologica selecta* I. (1757) bl. 690 enz.

2) Vgl. *Introd. in Theologiam,* cap. 2, de Theol. nat. — Bl. 27 zegt hij: „Theologia naturalis scientia est, quae utroque demonstrationum genere utitur", namelijk a priori (haec demonstratio ex principiis primis, immediatis, notioribus et prioribus, et quae conclusionis causam continent, suas infert conclusiones, causamque cur res sit ostendit) en a posteriori (ex effectu probat rem esse).

beginselen heeft hij ook toegepast, om het bestaan van God te bewijzen, het laatstgenoemde bij zijne ontwikkeling van het kosmologisch argument, het eerstgenoemde bij de door hem voorgedragene aanvulling van het ontologische argument van Cartesius. — Het beginsel der genoegzame reden [1]) is, dat er nooit iets geschiedt, zonder dat er eene oorzaak bestaat, of althans eene bepalende reden, iets dat dienen kan, om vooraf reden te geven, waarom dit veeleer al dan niet plaats vindt en waarom dit veeleer zoo dan anders is. Uit kracht van dit beginsel oordeelen wij, dat er geen feit waar bevonden kan worden, of geen ware stelling kan bestaan, tenzij er eene genoegzame reden aanwezig is, waarom dat feit of die stelling veeleer zoo is, dan anders, al zijn die redenen ons ook in vele gevallen niet bekend. [2]) Zonder dit groote beginsel zouden wij, volgens Leibnitz, nimmer het bestaan van God kunnen bewijzen. Om dit laatste te doen, paste hij het toe op de dingen, die in de wereld zijn. Daar zij niets bevatten, zegt hij, waaruit men tot hun noodzakelijk bestaan zou moeten besluiten, moet er voor hun bestaan, voor het bestaan van de wereld of van de geheele verzameling der toevallige dingen, eene reden gezocht worden, en deze reden moet men zoeken in een wezen, dat de reden van zijn bestaan in zich zelf heeft en derhalve noodzakelijk en eeuwig is. Deze oorzaak moet verstand hebben en deze verstandelijke oorzaak moet in alle opzigten en volstrekt volmaakt zijn in magt, wijsheid en goedheid; voorts, daar

---

1) Eerst noemde Leibnitz dit beginsel het beginsel der determineerende of bepalende reden (raison déterminante), later het beginsel der genoegzame reden (raison suffisante, rationis sufficientis). *Essais de Theodicée,* § 44. *Principia Philos.* Opera (ed. Dutens) II. bl. 24.

2) *Princip. Philos.* t. a. pl. „Alterum est principum rationis sufficientis, vi cujus consideramus, nullum factum reperiri posse verum, aut veram existere aliquam enunciationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit quam aliter, quamvis rationes istae saepissime nobis incognitae esse queant."

alles onderling verbonden is, kan er niet meer dan éene éenige worden toegelaten. [1]) Op eene andere wijze heeft hij het aldus uitgedrukt. [2]) Daar een voorafgaande toestand weder afgeleid moet worden uit eenen anderen, nog vroegeren, en deze weder uit een vroegeren, die zelf ook nog weder een vroegeren vereischt, kan men, al ging men in het oneindige voort, nimmer eene reden vinden, die niet weder eene andere reden voor zich noodig heeft, waaruit volgt, dat in de bijzondere dingen geen volledige reden kan gevonden worden, maar dat zij te zoeken is in eene algemeene oorzaak, waaruit niet minder de tegenwoordige, dan de voorgaande toestand onmiddellijk voortkomt, namelijk in den verstandelijken Schepper des heelals, wien deze reeks der dingen behaagd heeft boven alle andere, voor welke de stof vatbaar was. [3]) — Wat het andere beginsel, dat der tegenstrijdigheid, betreft, volgens hetwelk eene stelling niet te gelijk waar en niet waar kan zijn, en derhalve van twee tegenover elkander staande stellingen de eene waar en de andere niet waar moet zijn, of volgens hetwelk wij voor niet waar moeten houden al wat eene tegenstrijdigheid in zich sluit [4]), en voor waar houden al wat het tegengestelde is van hetgeen niet waar is of er tegen strijdt; dit heeft Leibnitz bij het ontologisch argument van Cartesius toegepast. Hij noemde dit argument

---

1) Vgl. *Essais de Theodicée*, § 7. *Princip. Phil.* § 32—39. *Principes de la nature et de la grâce* § 7—9.

2) Vgl. *Animadv. circa assertiones aliquas* enz. Opera II. p. II. bl. 132.

3) Over het door Leibnitz voorgestane beginsel van de genoegzame reden, over het gebruik, dat hij er van gemaakt heeft, om het bestaan van God te bewijzen, en over de verwarring van het (logisch) beginsel der genoegzame reden met het (stoffelijk) beginsel van oorzaak en gevolg of gewrocht, verdient vooral gelezen te worden de met goud bekroonde verhandeling van Dr. L. A. Schroeder Steinmetz, in de *Verh. van het Stolpiaansch Legaat*, Leiden 1838, inzonderheid bl. 123 enz.

4) „Vi cujus falsum judicamus, quod contradictionem involvit, et verum, quod falso opponitur vel contradicit." *Princ. Phil.* § 31.

onvolledig, omdat daarbij stilzwijgend iets ondersteld werd, dat nog bewezen moest worden, namelijk, dat het begrip van het meest volmaakte wezen mogelijk is en geen tegenstrijdigheid bevat. Is God mogelijk, dan bestaat Hij. Maar wat dan die mogelijkheid betreft, God, het hoogste, het eeuwige en noodzakelijke wezen, buiten hetwelk niets bestaat dat er niet afhankelijk van is, kán niet beperkt of begrensd zijn, moet alle mogelijke realiteit bevatten. Alzoo is God volstrekt volmaakt, daar volmaaktheid niets andersis, dan het gestreng genomen geheel der positive werkelijkheid, zonder eenige beperking of grens. Waar nu geen grenzen zijn, zooals in God, daar is de volmaaktheid volstrekt oneindig. Zoo heeft dan God of het noodzakelijke wezen dit voorregt (privilegium), dat Hij noodzakelijk moet bestaan, indien Hij mogelijk is. Daar nu niets de mogelijkheid verhindert van hetgeen geenerlei grenzen heeft en derhalve noch eenige ontkenning, noch eenige tegenstrijdigheid bevat, zoo is dit voldoende, om a priori te weten, dat God bestaat. 1)

Het door Leibnitz voorgedragen beginsel van de genoegzame reden en het daarvan door hem gemaakte gebruik, om het bestaan van God te bewijzen, heeft veler goedkeuring weggedragen en gedurende eenigen tijd eene zeer voorname plaats in de natuurlijke Godgeleerdheid ingenomen. Onder degenen, die er bijzonder groote waarde aan hebben gehecht, moet in de eerste plaats Chr. Wolf worden genoemd, op wien ook de demonstreerende mathematische methode bij de behandeling der Godsleer als haren vertegenwoordiger bij uitnemendheid wijzen kan. 2) In twee deelen

---

1) *Princip. Philos.* § 40—45. Vgl. hierbij Em. Saisset, *Essai de Phil. relig.* 3e uitg. II. bl. 278 enz. Reinhold, *Gesch. d. Philosophie*, 5e uitg., II. bl. 341—344.

2) Kant zegt van Wolf (Voorrede voor de 2e uitg. van de *Kritik der reinen Vernunft*): „Im künftigen System der Metaphysik müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen folgen, der zuerst das Beispiel gab... wie durch

heeft hij de natuurlijke Godsleer behandeld, [1]) eerst op grond van het kosmologisch argument naar het door Leibnitz ontwikkeld beginsel der genoegzame reden, vervolgens naar het door Leibnitz aangevulde ontologische argument. [2]) Het eerste deel geeft, zooals de schrijver in de voorrede doet opmerken, het geheele stelsel dezer wetenschap (integrum scientiae nobilissimae systema), het tweede deel voornamelijk het bewijs voor het bestaan van God uit het begrip van het meest volmaakte wezen, maar niet, zonder dat ook de mogelijkheid van zulk een wezen opzettelijk bewezen wordt. Ondubbelzinnig spreekt de schrijver als zijne overtuiging uit, dat hier alles afhangt van de beide beginselen der tegenstrijdigheid en der genoegzame reden, dat in deze beide beginselen de kennis van alle dingen gelegen is en dat van deze beide beginselen alle zekerheid der kennis afhangt. [3]) Wat nog het gebruik betreft der bewijzen voor het bestaan van God ter ontwikkeling van de Godsleer, Wolf is van gevoelen, dat de natuurlijke Godgeleerdheid op grond van slechts één bewijs behoort ontwik-

---

gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen, der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sey."

1) Wolfs *Theologia Naturalis*, in twee deelen, is het eerst uitgekomen in 1736, 1737. Eene tweede, verbeterde, uitgaaf verscheen van het eerste deel in 1739, van het tweede in 1741. De geheele titel is: I. *Theol. natur., methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur.* II. *Theol. natur. meth. scient. pertract. Pars posterior, qua exist. et attrib. Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinozismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur.* (Francf. en Leipz.). Het eerste deel heeft 1084 blz., het tweede 736 blz., in 4°.

2) Vgl. hierbij Reinhold t. a. pl. bl. 370 enz. Baur t. a. pl. III. 577 enz.

3) *Theol. Nat.* (2e druk) II. Praef. bl. 5 ... „Evidentissimum est, quomodo veritas omnis sequatur ex Deo vi principii contradictionis atque rationis sufficientis, ut in dubium revocari minime possit, in duobus hisce principiis omnium rerum cognitionem terminari et ab iis omnem cognitionis certitudinem pendere."

keld te worden; dat men derhalve in een stelsel van natuurlijke Godgeleerdheid niet meer dan één bewijs gebruiken moet, en dat, indien men zich van meer dan één bewijs wil bedienen, men dan ook even zoovele stelsels van natuurlijke Godgeleerdheid moet voordragen, als men bewijzen heeft, die daarvoor kunnen dienen. [1])

Was nu echter, vooral onder den invloed van Cartesius, Leibnitz en Wolf, de natuurlijke Godgeleerdheid bij niet weinigen geheel en al „redelijke" Godsleer geworden, daar men zich niet van het physico-theologisch argument, maar bij voorkeur óf van het kosmologisch óf van het ontologisch argument in den eenen of anderen vorm bediende, en alzoo geheel alleen uit „het natuurlijke redelicht" putte, men had ten behoeve der duidelijkheid liever van theologia rationalis moeten spreken. Het is toch niet te ontkennen, dat de benaming „Theologia Naturalis", zooals zij vooral in de zeventiende en achttiende eeuw door velen gebruikt werd, eene andere beteekenis had, dan haar vroeger [2]) eigen was, toen men niet de menschelijke Rede of het

---

1) In het eerste deel stelt hij, § 10: „In Theologia naturali nec opus est, nec fieri commode potest, ut existentiam Dei pluribus argumentis evincas; sed unum sufficit." Bij de ontwikkeling van deze stelling zegt hij onder andere: „Aut plures condendae erunt Theologiae naturales, in quibus idem traditur diverso modo, aut una reduci debet ad alteram, ita ut partem quandam nanciscantur communem, ne labor inutilis in eodem bis, ter, quaterve addiscendo multiplicetur. Pluribus adeo argumentis in Theologia naturali existentia Dei commode demonstrari nequit." Waarom hij de Godsleer ook ontwikkelt op grond van het ontologisch argument, zegt hij in de Voorrede voor het tweede deel, bl. 4, 5.

2) De benaming „Theologia Naturalis," in de vijftiende eeuw, zooals wij gezien hebben, het eerst aan het merkwaardige werk van Raimund Sabieude gegeven (zie boven blz. 168, 169), was reeds vele eeuwen vroeger bij de ouden bekend. Cicero's tijdgenoot M. Terentius Varro, de schrijver van een werk „de antiquitatibus rerum humanarum et divinarum," in 41 boeken, onderscheidde (zooals Augustinus ons meldt, *de Civit. Dei* VI. c. 5. vgl. verder c. 2—4 en VII. c. 5, 6) drieërlei theologie, genus mythicum, physicum en civile. Van het genus theologiae physicum zegt Augustinus:

natuurlijke redelicht en de Heilige Schrift, maar de Natuur (de Schepping) en de Heilige Schrift naast elkander plaatste, als de beide bronnen, waaruit men voor de Godsleer putte. Toen de natuur niet meer de voorname bron was, maar de rede geheel op den voorgrond was getreden, kon men de benaming „natuurlijke Godgeleerdheid" alleen nog regtvaardigen, door de rede vooral als het licht der „natuur" of als het „natuurlijke" redelicht te kenmerken. Maar nu was de deur ook geopend voor misverstand en verwarring. Waarheid bleef, dat de natuurlijke Godgeleerdheid der voorstanders van eene kosmologische of van eene ontologische bewijsvoering eene andere was, dan die der voorstanders van het physico-theologisch argument, gelijk het „lumen naturae", of de menschelijke rede, iets anders is en blijft dan de Natuur of de Schepping. 1)

„ut naturale dicatur jam et consuetudo locutionis admittit." Van die theologia naturalis nu zeide Varro, volgens Augustinus: „secundum genus (hij had reeds gezegd: quo philosophi utuntur) est de quo multos libros philosophi reliquerunt, in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus, quale, a quonam tempore, an sempiterno fuerint, an ex igne sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures." Zoo spreekt ook Plutarchus, *de placitis philosophorum* I. 6, van een *εἶδος φυσικόν, μυθικόν* en *νομικόν*, en zegt Eusebius, *Praeparat. Evangel.* IV. 1: *ἐπειδὴ γὰρ τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον διαιροῦσιν, εἴς τε τὸ μυθικὸν.., καὶ εἰς τὸ φυσικὸν κ. τ. λ.* Bij deze plaats van Eusebius teekent Heinichen aan: „De hac theologiae divisione v. Scaevola et Varro apud Augustin., *de Civit. Dei* IV. 27, 31. VI. 5. Augustin. ibid. V. 5, 3. Voss. *de idolol.* II. 1. p. 124 sq. Moshem. ad Cudworth. *Syst. intell.* I. p. 671 sqq. p. 727 sqq. p. 754 sqq. A. Maius ad Cic. *rep.* I. 2. p. 8. ed. Moser. Tzschirner, *Fall des Heidenth.* p. 103 sqq. Laten wij nu de beteekenis van de benaming „natuurlijke Theologie," zooals zij bij de ouden gebruikt werd, in het midden, wij mogen als zeker aannemen, dat de titel „theologia naturalis" voor Raimunds werk: „Liber naturae sive creaturarum" gekozen is met het oog op het gebruik, dat Raimund zelf van het Boek der Natuur, dat is van de Schepping, gemaakt heeft. Bij Raimund was niet het „natuurlijke" redelicht, maar de Schepping, de Natuur, het boek, waaruit hij de kennis van den mensch en van God putte.

1) Tegen verwarring en misverstand is niet altijd gewaakt. Chr. Wolf

Dat men toen echter in de natuurlijke Godgeleerdheid niets anders dan redelijke Godgeleerdheid kon zien en toch daarin eene niet onbelangrijke plaats ook aan de beschouwing van de natuur kon inruimen, bewijst ons een werk, waarop wij nog met een enkel woord de aandacht moeten vestigen. Spraken wij tot heden van de Gereformeerden en Lutherschen, wij mogen niet voorbijzien, dat ook in de Roomsch-Katholieke Kerk de theologia naturalis reeds vroeg beoefenaars heeft gevonden. Het onderscheid tusschen natuurlijke en geopenbaarde theologie werd ook daar gemaakt en aan de afzonderlijke behandeling van de natuurlijke Godgeleerdheid is ook daar reeds vroeg gedacht. Tot het belangrijkste onder hetgeen van die zijde het licht gezien heeft [1]) moet zeker de in 1622 het eerst uitgegeven „Theologia naturalis" van Theoph. Raynaud gerekend worden. [2]) De

---

zegt in § 1 van de Prolegomena voor het eerste gedeelte van zijne Theol. Nat., dat de natuurlijke Godgeleerdheid doorgaans omschreven wordt als de „scientia de Deo rebusque divinis ex principiis rationis acquisita," welke bepaling, volgens hem, niet verschilt van die, welke hij zelf gegeven heeft (scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt), en hij voegt er bij: „quamvis a nobis non addatur, scientiam istam ope principiorum rationis, aut ut alii loqui amant, solo naturae lumine esse acquirendam, recto nimirum usu facultatum animae, quae per naturam ipsi insunt, id tamen per se intelligitur." Vgl. nog hetgeen de schrijver verder laat volgen. Maar — de benaming „naturalis" heeft haar ontstaan niet te danken aan het streven, om te doen uitkomen, dat men door het gebruik van zijne natuurlijke geestvermogens, of van zijne rede, tot die kennis of wetenschap van God gekomen was, maar om de bron aanteduiden, waaruit men haar had geput, dat is de Natuur of de Schepping.

1) Behalve Raynaud kunnen bijv. ook genoemd worden G. Pacard, *Théologie Naturelle*, 1606. J. C. a Lobkowitz, *Theol. Nat.* 1654. P. Yves, *Théol. naturelle*, 1635. Vgl. C. F. Polz, t. a. pl. bl 12 enz. Vermelding verdient ook het werk van den kardinaal Rob. Bellarminus: *de ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum opusculum*... Antw. 1615. Eene belangrijke plaats wordt hier aan de symbolische natuurbeschouwing ingeruimd.

2) *Theologia naturalis sive entis increati et creati intra supremam abstractionem ex naturae lumine investigatio. Auctore R. P.* Theophilo Raynaudio *Cespitellensi*, *ex S. J. S. Theol. Prof.* Lugd. 1622. 4°. 1072 blz.

natuurlijke Godgeleerdheid is volgens hem „scientia, quae de Deo et aliis immaterialibus substantiis ex naturae lumine philosophatur." Van haar zegt hij, dat zij, „clare et evidenter ex principiis naturali lumine notis procedit." [1]) Als alles afdoend voor het bestaan van God beschouwt Raynaud het kosmologisch argument, dat hij ontwikkelt in den vorm van een besluit van het ondergeschikte tot het niet ondergeschikte, maar volstrekt noodzakelijke, waardoor het andere is, of van het potentieele tot het wezenlijk actueele zijn. [2]) Ten behoeve van hen, die zulk eene diepzinnige bewijsvoering niet kunnen volgen, laat hij echter eene andere volgen uit de Schepping, en wel uit de natuur, (den makrokosmus) in het algemeen en uit den mensch (den mikrokosmus) in het bijzonder. Raynaud voert den lezer door het geschapene, om hem de inrigting, zamenstelling, schoonheid van het heelal en zijne deelen te doen bewonderen en van het aldus geordende tot de hoogste oorzaak opteklimmen. [3]) Wij vinden hier het physico-theologisch bewijs met groote zorg en warmte voorgedragen. Ongeveer eene eeuw later heeft Fénélon aan de beschouwing van de natuur bijna de helft van zijn beroemd werk „Traité de l'existence et des attributs de Dieu" gewijd, en den rijken inhoud van het physico-theologisch argument in eenen zeer schoonen vorm ontwikkeld. [4])

---

in twee kol.. De schrijver handelt niet alleen over God, maar ook over de engelen.

1) T. a. pl. bl. 14, 15.

2) T. a. pl. bl. 429 enz. Bl. 431 zegt hij: „Argumentum hoc assumit, quod oporteat rem potentialem praesupponere essentialiter ens aliquod essentialiter actuale, quod sit primum fundamentum totius esse actualis, quod cernitur in entibus ex se non habentibus esse actuale."

3) Vgl. t. a. pl. bl. 444—520.

4) Dit vertoog van Fénélon bestaat uit twee gedeelten. Het eerste gedeelte bevat eene „Démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme." Het tweede gedeelte bevat eene dergelijke „Démonstration, tirée des idées intellectuelles." Het

Maar niet alleen heeft nu en dan een beoefenaar der natuurlijke Godgeleerdheid de aandacht onder andere ook op de natuur gevestigd. Niet weinigen zijn opgestaan, die bepaald van de beschouwing der natuur hun werk hebben gemaakt, om er hetzij het geloof aan God door te regtvaardigen, hetzij het bestaan van God door te bewijzen. Hierbij was het dan te doen, om op de orde, de harmonie, de geregelde zamenwerking, de schoonheid, de wijze inrigting van het geheel en zijne deelen opmerkzaam te maken, op de regelmatigheid en evenredigheid, die zich in de schepping laat aanwijzen, op de overeenstemming en het in elkander grijpen van verschillende bestanddeelen tot één doel, een en ander getuigende van berekening, van overleg, van opzettelijk alzoo geordend, beschikt, tot één geheel gebragt te zijn, een en ander niet te verklaren uit de stof zelve, niet uit de natuur zelve, ook niet aan een toevalligen zamenloop van omstandigheden toeteschrijven, maar aan de wijsheid en de magt van eene verstandelijke oorzaak, onderscheiden van de schepping, aan een hoogste wezen, dat als de laatste bewerker van dat alles beschouwd moet worden. Onder hen, die in deze periode belangrijke bijdragen tot de natuurlijke Theologie in den meest eigenlijken zin des woords geleverd hebben, trekken vooral de aandacht J. Ray (1691), die Gods wijsheid in de werken der schepping aanwees, W. Derham (1714), die over de doeltreffendheid van de verschijnselen der atmosfeer, van den vorm der aarde, van de inrigting der dieren, van den bouw des menschelijken ligchaams handelde, B. Nieuwentijt (1715), die in de zamenstelling der wereld de wijsheid, magt en goedertierenheid des Scheppers deed opmerken, om niet van anderen te spreken, die op onderscheidene wijzen de physico-theologie, of hetgeen de

---

eerste is voor het eerst in 1712 uitgekomen, het tweede, met het eerste vereenigd, in 1718.

natuur ons aangaande God leert, ontwikkelden [1]). Het streven, om óf de geheele schepping in al hare deelen te doen dienen tot een bewijs voor Gods bestaan op de wijze van het physico-theologisch argument, óf met een beroep op de schepping het geloof aan God, vooral aan Gods wijsheid en goedheid, te regtvaardigen, deed ook, vooral in Duitschland, eene menigte geschriften in het licht verschijnen, die enkele bijzonderheden behandelden. Zoo beschouwde onder anderen J. C. Sturm (1678) het menschelijk oog, C. Donatus (1686) de hand, G. Meier (1686) de spin en den regen, G. A. Hamberg (1692) het hart van den mensch, J. A. Schmid (1694) het oor, G. F. Jenichen (1703) de inrigting der uitwendige zintuigen, J. F. Wucherer (1708) het zamenstel der hersenen, J. W. Feuerlin (1719) de spraak, S. F. Weitzman (1719) de aandoeningen van den mensch, vooral de liefde, den haat en de schaamte, J. H. von Seelen (1722) den donder, L. Heister het menschelijk lijk, A. Murray (1724) het geluid der dieren, A. G. Kromayer (1725) de menschelijke aandoeningen, J. C. Hebenstreit (1725) het zamenstel van het menschelijk ligchaam, L. Bohner (1725) de verscheidenheid in de uitwendige vormen der dieren, H. S. Reimarus (1725) het instinkt der dieren, F. U. Ries (1726) de verbazingwekkende vereeniging van geest en ligchaam,

1) J. Ray, *The wisdom of God manifested in the works of the creation.* Lond. 1691. Ook in het holl. vert. en meer dan eens uitgegeven. W. Derham, *Physicotheology, or a demonstration of the being and attributes of God, from his works of creation.* Lond. 1714, en *Astrotheology or .... from a survey of the heavens.* Lond. 1714, meermalen herdrukt en vertaald, ook in het holl., onder den titel van: *Godleerende Natuurkunde of eene Betoging van Gods wezen en eigenschappen uit de beschouwing van de werken der Schepping*, door A. van Loon, en *Godgeleerde Starrekunde of eene Betoging ... uit de beschouwing der hemelen.* 1728. B. Nieuwentijt, *Het regt gebruik der wereldbeschouwingen*, 1715, meermalen herdrukt en vertaald. Vgl. hierbij Walch, *Bibl. Theol.* I. p. 694—696. Derhams *Physico-theologie* was uitgelokt door de bekende Boylesche Stichting, waarover men vgl. het Art. in Herzogs *Real-Encycl.*

J. Timm (1735) de menschelijke ruggegraat, C. J. Trew (1736) het verschil tusschen den mensch na en vóór zijne geboorte. — Eene menigte „Theologieën" zag het licht, die de eene of andere bijzonderheid uit de natuur ter spraak bragten, om het bestaan van God te handhaven of bepaald zijne wijsheid aantetoonen. Men denke aan de *Theologia nivis physico-mysticae dogmatico-practica oder geistliche Lehrschule vom Schnee* van C. Ph. Leutwein (1693), de *Hydrotheologie* en *Pyrotheologie* van J. A. Fabricius (1734), de *Lithotheologie* (1735), *Insectotheologie* (1738) en *Testaceotheologie* (1744) van F. C. Lesser, de *Phytotheologie* van J. B. Rohr. (1740), de *Petinotheologie* van J. H. Zorn (1742, 43), de *Brontotheologie* van P. Ahlwardt (1746), de *Acridotheologie* van E. L. Rathlef (1748, 50), de *Musicotheologie* van J. M. Schmid (1754), de *Ichthyotheologie* van J. G. O. Richter (1754), de *Onotheologie* van J. C. Wolf (1756). de *Sismotheologie* van J. S. Preu (1772) [1]).

Zoo hebben wij de Godsleer gedurende twee eeuwen op allerlei wijze zien behandeld worden, zelfstandig, afzonderlijk, als natuurlijke theologie in den meer eigenlijken zin des woords, als redelijke theologie ... De benaming Theologia Naturalis, reeds in de vijftiende eeuw gebezigd, is gedurende al dien tijd gebruikt om eene Godsleer aanteduiden, onderscheiden van die, welke wij in de Heilige Schriften vinden, niet alsof zij naar haren inhoud iets geheel anders leeren zou, maar om aanteduiden, dat zij uit eene andere bron dan de Heilige Schriften, of langs een anderen weg dan door de Heilige Schriften verkregen was. Wat later wel eens gezegd is, dat Chr. Wolf die benaming in zwang gebragt zou hebben, is ons gebleken geheel zonder grond te zijn [2]).

---

1) Verg. hierover Fabricius, *Delectus argum.*, bl. 286 enz. Walch, *Bibl. theol.* I. bl. 697—704.

2) Wel is het een weinig bevreemdend, dat men Chr. Wolf gehouden heeft voor den man, door wiens invloed de benaming „Theologia Naturalis,"

6. De invloed van Wolf, of in het algemeen van de Leibnitz-Wolfsche philosophie, op de wijze der behandeling van de Godsleer als redelijke Godgeleerdheid, is in het midden der achttiende eeuw duidelijk waartenemen. In Duitschland traden onder de Lutherschen onder ande-

althans in Nederland, in algemeen gebruik is gekomen, gelijk het ook bevreemdend is, dat men hem den eerste genoemd heeft, die na Raimund Sabieude een uitvoerig werk over de Natuurlijke Godgeleerdheid heeft geschreven, en ook bevreemdend, dat men de Wolfsche philosophie heeft voorgesteld, als door welke de in de latere Dogmatiek gewoonlijk gebruikte bewijzen voor het bestaan van God burgerregt verkregen zouden hebben. — Zoo schrijft, wat het eerste betreft, de Hoogl. Boumau (in zijne schoone *Oratio de Historia Phil. de Deo sapientiae magistra*, 1832, bl. 32): „quod haec denominatio (Theol. Nat.) vulgari nostratium usu reciperetur, nisi fallor, factum inprimis est per auctoritatem Chr. Wolf;" en de Hoogl. Hofstede de Groot (*Theol. Nat.* 4e dr., bl. 32): „Nomen Theologiae Naturalis invaluit post Wolfium, qui praesertim eo est usus." Maar in hoevele dogmatische werken vóór Wolf kwam die benaming niet voor en hoevele geschriften zijn niet vóór Wolf onder dien titel uitgegeven! Welke benaming gebruikte men dan vóór Wolf, als men de „natuurlijke Godgeleerdheid" bedoelde? — Wat het tweede betreft, door Zöckler (zie zijne *Theol. Nat.* I. bl. 3 en 93) wordt Wolf „dieser erste Verfasser eines umfangreicheren selbstständigen Werks über natürliche Theologie seit Raymund" genoemd. Maar mag Alsted onder de Gereformeerden en Raynaud onder de Roomsch-Katholieken zoo over het hoofd gezien worden? Men vergete ook niet, dat de beide lijvige deelen van Wolfs „Theologia Naturalis" niet voor twee deelen van een en hetzelfde werk te houden zijn. maar voor twee werken onder éénen titel over hetzelfde onderwerp, uitgaande van een wel te onderscheiden uitgangspunt. Wordt Wolf voorts door Zöckler (bl. 93) „der Erste seit Raymund" genoemd, „der wieder eine eigentliche Theologia naturalis von umfassender Art und systematischer Gestaltung lieferte," dan mag men toch vragen, of Wolfs werk eene „eigentliche" Theologia naturalis heeten kan, en of dan Raimund niet iets geheel anders, wat den inhoud aangaat, dan Wolf gegeven heeft. — Wat het derde betreft, Hase spreekt (in zijne *Evang. Dogmatik*, 5e dr., bl. 113) van „die hergebrachten, doch in der Dogmatik erst durch die Wolfische Philosophie eingebürgerten Beweise (für das Sein Göttes)," en noemt dan het ontologische, kosmologische, physico-theologische en moreele bewijs. Met eenige verwondering mag men wel vragen, of het waarlijk de philosophie van Wolf is geweest, die aan deze bewijzen in de Dogmatiek burgerregt heeft verschaft.

ren J. Carpov en J. G. Canz [1]), onder de Gereformeerden J. C. Beck en in Nederland J. Lulofs [2]) op met eene Theologia Naturalis, waaraan men gemakkelijk bemerken kon, dat zij na het optreden van Leibnitz en Wolf waren geschreven. Geruimen tijd was de Natuurlijke Godgeleerdheid nu ook niet anders dan de leer van God, geheel alleen uit de rede geput en op bewijzen gegrond [3]). Van de bewijzen hing alles af, op het bewijzen kwam het, meende men, aan, om alzoo een vasten grond onder de voeten te hebben, die dan de geopenbaarde Godsleer kon dra-

---

1) J. Carpovius, *Elementa theologiae naturalis dogmaticae a priori methodo scientifica adornata.* Jen. 1742. — J. G. Canz, *Theol. Nat. thetico-polemica.* Dresd. 1742. Vgl. zijne *Meditationes philosophicae* enz. Tub. 1750. — Voorts A. Mayer, *Elementa Theol. Nat. SS. literarum doctrinis conformia et ad ductum C. Wolffii adornata.* Halle 1740. G. Eichfeld, *Theologia Naturalis ex motu corporum demonstrativa methodo evicta.* Jen. en Leipz. 1741. Niet geheel op ééne lijn met de genoemden te stellen zijn C. W. F. Walch's *Grundsätze der Natürl. Gottesgel.* Gött. 1760. Vgl. verder Polz, t. a. pl. bl. 23 enz.

2) J. C. Beck, *Fundamenta Theol. nat. et revel.* Basel 1757. J. Lulofs, *Primae lineae Theologiae naturalis theoreticae*, Lugd. Bat. 1756, 2e druk, 1768.

Kenmerkend voor dien tijd is de schets, die Lulofs in de Prolegomena, § 10, geeft van de lotgevallen der Natuurlijke Godgeleerdheid. Daar zegt hij onder anderen van haar: „.. a Scholasticorum plerisque turpibus nugarum maculis inquinata, sensim repurgata ac reformata fuit a Cartesio, nonnullisque ex ejus asseclis, praesertim a viris Cl. J. Claubergio, S. van Til, H. A. Roëllio, T. H. van den Honert, J. Aalstio; nec minus a Leibnitio, ejusque vestigiis insistentibus Wolffio, Bilffingero, Thummigio, Canzio, aliis, ut et ab Eclecticis quibusdam, veluti a Lampio, Turretino, Vitringa filio, Jac. Ode, praesertim ab egregio Gerardo de Vries, qui, libertate philosophandi modeste utens, pluribus ex memoratis praeluxit; tandemque ab Anglis nonnullis philosophis, qui veram, ut ajunt, methodum scientificam, hic, si ullibi, necessariam, fuerunt secuti..." Zoo spreekt hij in de uitgaaf van 1768. In de eerste uitgaaf luidt het op enkele punten een weinig anders. Van G. de Vries wordt daar nog niet gesproken. Vgl. verder Schweizer t. a. pl. bl. 117—119; 134.

3) „Theologia Naturalis est scientia, quae agit de Deo rebusque divinis, quantum per solum rationis lumen cognosci possunt." Zoo Lulofs in overeenstemming met de algemeen aangenomen bepaling van zijn tijd.

gen. Bepaald in Nederland werd nog de aandacht op de bewijzen voor het bestaan van God, gelijk op de beoefening der Natuurlijke Godgeleerdheid in het algemeen, zeer gevestigd, en die beoefening niet weinig in de hand gewerkt, door de instelling van J. Stolp († 1753). Hem was het toch de doen, om verhandelingen of opstellen uittelokken over onderwerpen, „die den grondslag van alle godsdienst, het bestaan en de volmaaktheden van het oneindig, almagtig, alwijs en algoed Opperwezen uit de beschouwing van het Heelal ten krachtigste bevestigden." Zoo zijn dan ook sedert het jaar 1766 onderscheidene „Verhandelingen" in het licht verschenen over eenige gewigtige stukken, de Natuurlijke Godgeleerdheid betreffende, geschreven om te dingen naar den prijs van het Stolpiaansch Legaat [1]).

Was voor de Natuurlijke Theologie in den meer eigenlijken zin des woords, d. i. voor de physico-theologie, weinig of niets te verwachten van een als in het voorbijgaan stilstaan bij het physico-theologisch argument, zooals somtijds plaats vond; niet weinig had zij in dezen tijd te danken aan de zeer verdienstelijke vertoogen van H. S. Reimarus, waarin hij de dieren- en menschenwereld, en in het algemeen de natuur, beschouwde, om daaruit tot het bestaan van God als den almagtigen en alwijzen Schepper te besluiten [2]).

Maar weldra treedt een bestrijder op van al wat zich voor wetenschap aangaande God uitgeeft, hetzij dan uit

1) Leiden, 1766 en vervolgens. Bekend is, dat niet alleen verhandelingen over een of ander onderwerp uit de Natuurlijke Godgeleerdheid worden uitgelokt, maar ook verhandelingen, die op de Christelijke Zedeleer betrekking hebben.

2) *Die vornehmsten Warheiten der natürl. Religion, in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet.* Hamb. 1754, meermalen op nieuw uitgegeven. Ook in het Nederlandsch overgezet door J. F. F(ortmeyer), met aanteekeningen en eene voorrede van Joh. Lulofs, Hoogl. te Leiden. Leid. 1758.

de rede, hetzij uit de natuur, of waaruit ook geput, een bestrijder, zooals zij er nog geen tegen zich in het strijdperk heeft zien treden; een bestrijder, wien het echter niet te doen is, om tegen de erkenning van een persoonlijken God als den Schepper der wereld te velde te trekken, maar om op de grenzen van de bevoegdheid der rede of van het menschelijk kenvermogen opmerkzaam te maken. Er wordt een krachtig protest door hem ingediend tegen al wat zich wil laten gelden als bewijs voor het bestaan van God, om tot kennis van God of wetenschap aangaande God te leiden. Het regt der heerschappij van al dat bewijzen en wederom bewijzen met betrekking tot het bestaan van God wordt met grooten nadruk door hem betwist, evenwel niet, zonder de aanwijzing van een weg, op welken men des niet te min de erkenning van Gods bestaan, naar hij meende, zou kunnen behouden.

Ieder noemt hier terstond den naam van Kant [1]). Het is bekend, dat deze even onverbiddelijke als onvermoeide denker, die een groot gedeelte van zijn leven gewijd heeft aan het peinzen over het bestaan van den persoonlijken God [2]), niet begonnen is met de onvoorwaardelijke bestrijding van al wat slechts eenigzins naar natuurlijke, of liever redelijke, theologie zweemde. Hij heeft toch veelmeer zelf eerst getracht, een afdoend bewijs in den eigenlijken zin des woords voor het bestaan

1) Bij de volgende aanhalingen van de werken van Kant is de uitgaaf van Rosenkranz en Schubert gebruikt.

2) Kenmerkend voor dezen volhardenden geest is hetgeen hij zegt in zijn vertoog: *Der einzig mögliche Beweisgrund*, enz. [Sämmtl. Werke, I] bl. 285, dat „ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung gerathen ist, nicht eher befriedigt wird, als bis alles um ihn licht ist, und bis sich ... der Cirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schliesst." Niet minder dit andere woord, bl. 286: „Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Daseyn Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, dass man es demonstrire".

van God te leveren. In 1763 verscheen zijn vertoog onder den titel van „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes." Hij ging uit van de waarheid, dat iets mogelijk is, en besloot daaruit tot het absoluut noodzakelijk bestaan van een Hoogste Wezen. Maar voortgezet nadenken deed hem tot geheel andere gedachten komen, die zijne in 1781 verschenen „Kritik der reinen Vernunft" ons doen kennen. In verband hiermede staan inzonderheid de daarna (1783) uitgegeven „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten konnen", de vervolgens (1788) uitgegeven „Kritik der praktischen Vernunft" en de later (1790) verschenen „Kritik der Urtheilskraft."

Volgens Kant [1]) is het voor de menschelijke rede niet mogelijk, tot eenige kennis van het bovenzinnelijke te komen, daar het buiten het gebied der ervaring ligt en alleen de ervaring tot kennis of wetenschap leidt. Onafhankelijk van alle ervaring tot eenig weten te willen komen, is het onmogelijke beproeven. Zoo kan derhalve ook de menschelijke rede haar weten niet tot God uitstrekken [2]). Onderzoeken wij, of de bewijzen, die voor het bestaan van

1) Vgl. vooral zijne *Kritik der reinen Vernunft* en de daarbij behoorende *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.*

2) In weinige woorden aldus uitgedrukt: „Das Resultat hiervon ist, dass für das Daseyn des Urwesens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sey; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stof da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, aber ohne alle Bestimmung derselben nichts mehr, als den Begriff von einem nicht-Sinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntniss (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht". *Kritik der Urtheilskraft* (IV), bl. 373.

God aangevoerd zijn, ons waarlijk iets aangaande Gods [1]) werkelijk bestaan doen weten, het blijkt, volgens Kant, dat zij van het bovenzinnelijke ons volstrekt niets doen kennen. Eigenlijk zijn er volgens hem slechts drie bewijzen voor het bestaan van God te noemen, het ontologische, het kosmologische en het physico-theologische. Heeft dit laatste het kosmologische tot zijne onderstelling, het kosmologische rust op het ontologische, en dit blijft zich bewegen binnen den kring van het begrip, zonder ons iets te leeren omtrent de werkelijkheid van het bestaan van God [2]). Zoo moeten wij eindigen met te erkennen, dat wij door geen van die drie bewijzen iets aangaande het bovenzinnelijke te weten zijn gekomen. Hierbij wil Kant echter in het oog gehouden hebben, dat, al is het bestaan van God in het minst niet bewezen of te bewijzen, hieruit geenszins volgt, dat God niet bestaat. Niemand kan toch bewijzen, dat God niet bestaat. Voor het weten is het antwoord op de vraag, of God al dan niet bestaat, niets meer, maar ook niets minder, dan: non liquet; zoodat er voor ontkenning van het bestaan van God volstrekt geen grond en dus ook geen regt kan aangewezen worden. Men heeft, volgens Kant, evenmin regt, om het werkelijk bestaan van God te ontkennen, als om te verzekeren, dat men van dat bestaan eenige kennis of wetenschap bezit [3]).

---

1) Hooren wij Kant in dit verband van God spreken, wij moeten in het oog houden hetgeen hij *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 492 zegt: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen gewohnt ist"... Zoo is God bij Kant altijd de persoonlijke God.

2) Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (II), blz. 456 enz., *Kritik der Urtheilskr.* (IV), blz. 383 enz.

3) Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 573, 574. Treffend is wat hij op bl. 581 schrijft: „Wenn ich höre, dass ein nicht gemeiner Kopf

Geenszins ontbreekt ons daarom echter, volgens Kant, de grond voor het geloof aan God [1]). Er is een afdoend bewijs voor het bestaan van God te leveren, waaraan wij, volgens hem, groote waarde moeten hechten, maar — wel te verstaan — voor praktisch, niet voor theoretisch, gebruik. Bestrijdt Kant het regt van alle theoretisch-redelijke theologie als wetenschap aangaande God, hij ver-

---

die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben sollte, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, dass er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiss ich schon voraus völlig gewiss, dass er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieses wichtigen Satzes zu seyn glaube, sondern weil mich die transscendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, dass so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn wo will der angebliche Freigeist seine Kenntniss hernehmen, dass es z. B. kein höchstes Wesen gebe? Dieser Satz liegt ausserhalb des Feldes möglicher Erfarung und darum auch ausser den Grenzen aller menschlichen Einsicht. Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum Voraus weiss, dass er nur darum die Scheingründe des Andern angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdies ein alltäglicher Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter."

1) Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 636 enz. In de *Kritik der Urtheilskr.* (IV), bl. 376, wordt het bestaan van God gerekend tot de „Glaubenssachen" (res fidei), wel te onderscheiden van de Thatsachen (res factae) (zie bl. 375). Over het onderscheid tusschen meenen, gelooven en weten, volgens Kant, vgl. bl. 631 enz. In de voorrede voor de 2e uitg. van de *Kritik der reinen Vernunft* zegt hij: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Merkwaardig is zijn woord, bl. 575: „Uebrigens seyd wegen der guten Sache (des praktischen Interesse) ausser Sorgen, denn die kommt in blos speculativen Streite niemals mit ins Spiel . . . Es bleibt Euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn Ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen."

dedigt ijverig het regt van de Ethico-theologie als leer van God op een praktisch standpunt. Het bestaan van God, door de theoretische rede niet te bewijzen, wordt door de praktische rede als iets volstrekt noodzakelijks geëischt (gepostuleerd). Het is voor een postulaat van de praktische rede te houden. Dat God bestaat, wij kunnen het niet weten, maar door ons zedelijk gevoel worden wij gedrongen, om aan Gods bestaan te gelooven. Wil men Theologie („Erkenntniss des Urwesens"), er blijft niets over dan „Moraal-theologie".

Alle Theologie is, volgens Kant [1]), óf alleen uit de rede geput (rationalis), óf uit Openbaring verkregen (revelata). De eerste is óf transscendentale óf natuurlijke theologie. De transscendentale theologie is óf Kosmo-theologie óf Onto-theologie. De natuurlijke theologie is óf Physico-theologie, óf Moraal-theologie (Ethico-theologie). De redelijke theologie denkt zich haar voorwerp óf alleen door de zuivere rede door middel van louter transscendentale begrippen, óf door een begrip, dat zij aan de natuur ontleent, als het hoogste redelijke wezen (die höchste Intelligenz); stelt zich óf slechts eene oorzaak der wereld (Weltursache), óf eenen Schepper der wereld (Welturheber) voor. Is zij transscendentale theologie, dan leidt zij het bestaan van het Hoogste Wezen af uit eenige ervaring in het algemeen, zonder iets naders te bepalen aangaande de wereld, waartoe zij behoort (Kosmo-theologie); óf zij gelooft alleen door begrippen, zonder de hulp van eenige ervaring, zijn bestaan te kunnen erkennen (Onto-theologie). Is zij natuurlijke theologie, dan besluit zij tot de eigenschappen en het bestaan van eenen Schepper der wereld (Welturheber) uit de inrigting, de orde en eenheid, die in deze wereld worden gevonden, waarin tweeërlei causaliteit met haren regel moet worden aangenomen, namelijk natuur en vrij-

1) Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 491 enz.

heid. Zoo is zij dan óf Physico-theologie, wanneer zij van deze wereld opklimt tot een hooger, een redelijk wezen, als het beginsel van alle natuurlijke orde en volkomenheid, óf Ethico-theologie (Moraal-theologie), wanneer zij van deze wereld opklimt tot een hoogst, een redelijk wezen, als het beginsel van alle zedelijke orde en volkomenheid [1]).

Nu is het de Ethico-theologie, voor welke Kant opkomt. Hij wil een onderscheid gemaakt hebben en in het oog gehouden hebben tusschen theoretische en praktische kennis. Door de theoretische kennen wij, volgens hem, wat bestaat (was da ist), door de praktische wat behoort te zijn (was da seyn soll). Zoo is het theoretisch gebruik der rede dat, waardoor wij a priori (als noodzakelijk) weten, dat iets is; het praktisch gebruik der rede is dat, waardoor wij a priori weten, wat behoort te geschieden (was geschehen solle). Eene theoretische kennis is speculatief, als zij betrekking heeft op iets of op een begrip van iets, dat men niet langs den weg der ervaring kan bereiken. Zij staat tegenover natuurkennis, die alleen betrekking heeft op hetgeen alleen langs den weg van eene mogelijke ervaring bereikt kan worden. Het besluit van hetgeen geschiedt (het empirisch toevallige), als werking, tot eene oorzaak, is alleen voor de natuurkennis toetelaten, niet voor de speculatieve kennis. Van het bestaan der dingen in de wereld tot eene oorzaak daarvan te besluiten behoort niet tot het natuurlijk, maar tot het speculatief, gebruik der rede. Het natuurlijk gebruik der rede brengt toch niet de dingen zelve (de substantiën), maar alleen datgene wat geschiedt, derhalve hunne toestanden, als empirisch toevallig, tot eenige oorzaak in betrekking. Dat de substantie zelve (de materie), wat het bestaan betreft,

1) Over de Physico-theologie en de Ethico-theologie vgl. ook *Kritik der Urtheilskraft* (IV), bl. 335 enz.

slechts toevallig is, zou niets dan eene slechts speculatieve kennis der rede zijn. Ook al besloot men alleen van den vorm der wereld, de wijze van hare verbinding en hare wisseling, tot eene van de wereld geheel onderscheiden oorzaak, dit zou toch een oordeel zijn van de slechts speculatieve rede, omdat het voorwerp hier in het geheel geen object van eene mogelijke ervaring zou zijn. Maar dan zou de bestemming van het beginsel der causaliteit, dat alleen binnen het gebied der ervaring van toepassing is en daar buiten geen dienst kan bewijzen, ja geen beteekenis heeft, geheel en al uit het oog verloren worden. Daarom zijn, volgens Kant, alle pogingen van een alleen speculatief gebruik der rede met betrekking tot de theologie geheel en al vruchteloos en zonder eenige waarde, en leiden de beginselen, die de rede bij het natuuronderzoek gebruikt, in het geheel niet tot theologie, zoodat, indien men niet zedelijke wetten tot grondslag legt of als leiddraad gebruikt, er geen theologie der rede kan zijn. Leidde de empirisch geldige wet der causaliteit tot de kennis van het Hoogste Wezen, dan moet dit een deel uitmaken van de keten der voorwerpen der ervaring; maar dan zou het, even als alle verschijnselen, zelf afhankelijk (bedingt) zijn. Werd ook de sprong toegestaan over de grenzen der ervaring door middel van de dynamische wet der betrekking van de werkingen tot hare oorzaken, wij zouden daardoor toch niet het begrip van een Hoogste Wezen verkrijgen, daar ervaring ons nooit de grootste van alle mogelijke werkingen aan de hand geeft. Het physico-theologisch bewijs zou alzoo misschien aan andere bewijzen, indien zij er zijn, eenige klem geven, daar het speculatie met aanschouwing verbindt; maar op zichzelf bereidt het meer het verstand tot theologische kennis voor en geeft het daartoe eene juiste en natuurlijke rigting, dan dat het alléén het werk verrigten kan. De transscendentale theologie blijft alzoo onvoldoende. Desniettemin kan zij toch gewigtige negatieve

diensten bewijzen Zij is eene voortdurende censuur van onze rede [1]).

Maar kan dan ook de Physico-theologie, of de poging der rede, om uit de doeleinden der natuur, die alleen empirisch gekend kunnen worden, tot de hoogste oorzaak der natuur en hare eigenschappen te besluiten, ons niets van het einddoel der schepping leeren en derhalve geen theologie leveren, een ander geval is het met de Ethico-theologie.[2]) Deze poogt uit het zedelijke doel van redelijke wezens in de natuur, dat a priori gekend kan worden, tot eene hoogste oorzaak en hare eigenschappen te besluiten.

De praktische rede, of het zedelijk bewustzijn van den mensch, gebiedt den mensch, volgens Kant, als doel „het hoogste goed" na te jagen. Het hoogste goed is de vereeniging van deugd (Sittlichkeit) en geluk (Glückseligkeit). De zedewet gebiedt onvoorwaardelijke gehoorzaamheid. Die de zedewet werkelijk vervult is, volgens hare uitspraak, waardig, gelukkig te zijn. Al mag men de deugd niet beoefenen met het doel, om gelukkig te worden, dit neemt niet weg, dat geluk (de toestand van een zedelijk wezen, wien alles, wat zijn geheele bestaan betreft, naar zijn wensch en zijn wil gaat,) toch met deugd behoort vereenigd te zijn. Nu is echter de vereeniging van deugd en geluk in dit leven in het minst niet verzekerd. In de zedewet is niet de minste grond voor een noodzakelijken zamenhang tusschen zedelijkheid en het daarmede overeenkomstige geluk. Want de mensch is een deel van de wereld, hangt als zoodanig van haar af, is door zijnen wil geen oorzaak van de natuur, en kan, wat zijn geluk betreft, door zijne eigene krachten haar met zijne praktische beginselen niet in doorgaande overeenstemming brengen. Hoe deugdzaam iemand ook is, bedrog, geweld, nijd, blijven hem omringen, aan alle

1) Vgl. *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 492—498.
2) Vgl. *Kritik der Urtheilskraft* (IV), bl. 342 enz.

gebrek, ziekte, ontijdigen dood, blijft hij onderworpen, totdat het graf ook hem verslindt . . . Toch móet het hoogste goed nagejaagd, bevorderd, verwerkelijkt worden. Alzoo moet er, behalve een leven na dit leven, waarin het hoogste goed verkrijgbaar is, eene van de natuur onderscheiden hoogste oorzaak der geheele natuur aangenomen worden, die de grond is van den zamenhang of de volkomene overeenstemming van zedelijkheid en geluk, een wezen, dat door verstand en wil de oorzaak der natuur is. Dit hoogste wezen, God, hebben wij als alwetend te denken, opdat zelfs het inwendigste der gezindheid Hem niet verborgen zij; als almagtig, opdat Hij de geheele natuur in overeenstemming met dat hoogste doel kan brengen; goedertieren en regtvaardig, daar deze beide eigenschappen (vereenigd: de wijsheid) de voorwaarde zijn van de causaliteit eener hoogste oorzaak der wereld; voorts eeuwig en alomtegenwoordig, en wat verder tot de transscendentale eigenschappen moet gerekend worden [1]).

Noemde Kant dit nu het moreele bewijs, of argument, voor het bestaan van God, hij wilde het daarom, wat de kracht betreft, volstrekt niet op éene lijn met de door hem bestredene „bewijzen" voor het bestaan van God gesteld hebben. Het is een bewijs, maar — dat het bestaan van God alleen als geloofszaak voor de praktische rede bewijst; dat de werkelijkheid van een hoogsten zedelijken Wetgever en Schepper tot praktisch gebruik van onze rede aantoont. Kant wilde er met betrekking tot Gods bestaan theoretisch niets door vaststellen, aangaande het bovenzinnelijke voor ons weten niets door uitmaken. Alle voor waarheid houden moet, volgens hem, op eene daadzaak ge-

---

1) Vgl. over Kants moreele bewijs *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 620—631, *Kritik der praktischen Vernunft* (VIII), bl. 246 enz., inzonderheid bl. 264—266.), *Kritik der Urtheilskraft* (IV), bl. 342 enz., vooral bl. 348 enz., 383 enz.

grond zijn, indien het niet geheel en al ongegrond zijn zal. Zoo kan het éénige onderscheid in het bewijzen hierin liggen, of op die daadzaak een voor waarheid houden van het daaruit afgeleide gevolg, als weten voor de theoretische kennis, of alleen als geloof voor de praktische kennis, kan gegrond worden. Met betrekking tot het zedelijk bewijs is, volgens Kant, het laatste het geval [1]). Hij wilde het voor een postulaat van de reine praktische rede gehouden hebben [2]), voor eene theoretische, als zoodanig niet bewijsbare, stelling, in zooverre zij met eene, a priori onvoorwaardelijk geldende, praktische wet onafscheidelijk verbonden is [3]).

---

1) In de *Kritik der Urtheilskraft* (IV), bl. 382, laat Kant zich aldus hooren: „Also liegt der Grund der auf dem blos theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin, dass von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniss möglich ist; und dass es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund, dass hier das Uebersinnliche, das dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntniss des andern Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und den Bedingen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, die die Religion bedarf) gültiger Beweisgrund abgeben kann". Vgl. bl. 387.

2) Vgl. *Kritik der prakt. Vernunft* (VIII), bl. 262: „Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen, Satz verstehe, so ferne er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzestrennlich anhängt".

3) Om Kant hier goed te begrijpen, moet men onder anderen de volgende woorden wel in het oog houden: „Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, dass unter den drei Vernunftideen, Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Uebersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweist, und eben dadurch die Verknüpfung der beide andern mit der Natur, aller dreier aber unter einander zu einer Religion, möglich

Dat niet ieder vrede hebben zou met het moreele bewijs van den Koningsberger wijsgeer, als een voldoenden grond voor het geloof aan dien God, wiens bestaan dan nu geacht moest worden niet vatbaar te zijn voor bewijs, liet zich verwachten. Ook was te berekenen, dat niet ieder berusten zou in het vonnis, over de bewijzen voor Gods bestaan en het streven om dat bestaan te bewijzen, door hem uitgesproken. Ook na het optreden van Kant met zijne kritiek ontbrandde een strijd [1]), waarbij het aan misverstand niet ontbrak. Eén groot voordeel had die kritiek voor de behandeling van de Godsleer zonder twijfel. De aandacht was gevestigd op eene vraag, waarover in

---

macht, und dass wir also in uns ein Princip haben, welcher die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglicher, Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die blos speculative Philosophie (die auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte) verzweifelen musste, mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingtpraktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste". *Kritik der Urtheilskraft* (IV), bl. 382, 383. Vgl. ook bl. 391, 392.

1) Merkwaardig is de kalmte, waarmede J. G. Planck zich in de dagen van heftigen strijd tusschen Kantianen en hunne tegenstanders, op het einde der vorige eeuw, hooren liet over het blijven bestaan van de natuurlijke Godgeleerdheid. Na over het moreele bewijs van Kant gesproken te hebben, zegt hij (*Einl. in die theol. Wissenschaften*, I, (1794) bl. 219): „Es giebt also doch auch nach Kantischen Grundsätzen noch eine natürliche Theologie, und man verliert für diese bey der Annahme von jenen eben so wenig als bey ihrer Verwerfung; denn (NB.) nimmt man die an, so bekommt man den Kantischen Beweiss für das Daseyn Gottes, verwirft man sie aber, so behält man den von ihm verworfenen metaphysischen!" — Daarop laat hij dan nog volgen: „Allein gesetzt auch, dass man beyde aufgeben müsste, welches ja auch möglicher Fall wäre, so behält man wahrhaftig noch immer genug an jenen anderen Erkenntnissgründen, wodurch sich die Vernunft von dieser ersten und wichtigsten aller Wahrheiten, von dem Daseyn Gottes, wenn auch nicht mit eigentlichen Evidenz, doch met einer für unsere Bedürfnisse völlig hinreichenden Gewissheit überzeugen kann".

het vervolg de discussie wel in de eerste plaats loopen mogt, of wij namelijk kunnen weten, dat God bestaat, dan of het voor ons in elk geval behoort tot het gebied van hetgeen wij moeten gelooven; met andere woorden, of er werkelijk spraak kan zijn van eene wetenschap aangaande God, zij moge dan natuurlijke Godsleer of redelijke Godsleer, of hoe dan ook, genaamd worden, dan of wij hier met eene geloofszaak hebben te doen, en of, indien dit laatste het geval is, het regt tot een zelfstandig onderzoek naar den grond van het geloof aan God niet altijd gevrijwaard en gehandhaafd behoort te worden.

7. Al stond de natuurlijke Godgeleerdheid als wetenschap aangaande God op het einde der achttiende eeuw niet in dat hooge aanzien, waarop zij zich in den aanvang en de eerste helft dier eeuw had mogen verheugen, de zelfstandige behandeling van de Godsleer heeft er toch niet door geleden. Evenmin heeft zij geleden door de meer en meer veranderde zienswijze met betrekking tot het onderscheid en de verhouding van de natuurlijke en de geopenbaarde Godgeleerdheid. In de negentiende eeuw, in den nieuweren tijd, is men over het algemeen veeleer gunstig vóór, dan ongunstig tegen zulk eene zelfstandige behandeling gestemd. De vroeger gehandhaafde scherpe onderscheiding van natuurlijke en geopenbaarde godsleer heeft zeker in de schatting der meesten bijna alle waarde verloren. Wat men geopenbaarde Godsleer noemde werd toch langzamerhand, althans onder de Protestanten, meer en meer uit een ander oogpunt beschouwd, en wat als natuurlijke Godsleer was voorgedragen liet men ten laatste ook niet meer als voor demonstratie vatbare of als bewijsbare wetenschap gelden [1]).

---

1) Hoe in den nieuweren tijd hierover door Roomsch-Katholieke Dogmatici wordt gedacht, kan men zien bijv. uit J. Perrone's *Prae-*

Vóór alle dingen verdient onze aandacht de veranderde zienswijze aangaande hetgeen men zoo langen tijd de geopenbaarde Godsleer genoemd had. Meer en meer was men op het einde van de achttiende eeuw begonnen, de Heilige Schriften meer uit een historisch oogpunt te beschouwen, naar het ontstaan en de lotgevallen van die schriften te vragen, die schriften als schriften meer te onderscheiden van haren inhoud, en aan de schrijvers, even als aan hen, die in die schriften als sprekers optreden, in hunne eigenaardigheden ten volle regt te laten wedervaren. De Heilige Schriften, geruimen tijd zóó als een geheel beschouwd, dat nóch het onderscheid der deelen, nóch het onderscheid der in die schriften sprekende persoon behoorlijk in rekening werd gebragt, begonnen in den nieuweren tijd meer historisch behandeld te worden. Dat die schriften werkelijk eene geschiedenis hebben, werkelijk hare eigene lotgevallen hebben gehad, werd beter dan vroeger ingezien. Dat die geschiedenis gekend en onderzocht moet worden, werd door velen begrepen. Dat de Heilige Schriften des Ouden en des Nieuwen Verbonds niet één boek, in den eigenlijken zin des woords, uitmaken, maar werkelijk twee verzamelingen van boeken en geschriften zijn, van onderscheidene schrijvers afkomstig, en dat deze waarheid invloed hebben moet op hare beschouwing en behandeling, werd meer en meer erkend. De geschiedenis der Heilige Schriften (de z. g. Inleiding tot de Heilige Schriften) des Ouden en Nieuwen Verbonds trok meer en meer de aandacht der Godgeleerden, bepaald in de negentiende eeuw, tot zich, Ook de inhoud van die Schriften werd meer dan vroeger historisch nagegaan. De vraag, of werkelijk geschied is wat daar als geschiedenis verhaald wordt, of werkelijk zoo gesproken is, wat daar als woorden van bepaalde perso-

---

lectiones theol. in comp. redactae, (1846) I, bl. 248 enz. II. bl. 1 enz. en J. Kuhn's *Katholische Dogmatik* (2e uitg.), I. 2. (1862) bl. 588—722.

nen wordt medegedeeld, liet met nadruk haar regt gelden. De historische kritiek trad op den voorgrond. Ook werd meer de aandacht gevestigd op de vraag, of en op welken grond datgene, wat in die Schriften als waarheid geleerd wordt, werkelijk waarheid is, afgezien van de schriften, waarin het voorkomt, of van de personen, die het verkondigd hebben. „Heilige Schriften" en „Openbaring van God" werden nu over het algemeen behoorlijk onderscheiden; zoo ook „Openbaring van God" en de „Geschiedenis en de getuigenis van die openbaring"; evenzoo de geschiedenis en de getuigenis van die openbaring en de berigten, welke wij in de Heilige Schriften aangaande die geschiedenis en die getuigenis aantreffen. Wij behoeven hier niet te onderzoeken, of alles, wat met betrekking tot deze punten in het midden gebragt is, onze goedkeuring verdient. Het onderzoek, door die vragen uitgelokt, heeft tot velerlei strijd aanleiding gegeven en is onder velerlei strijd voortgezet. Wij herinneren alleen, dat de Heilige Schriften sedert het einde der vorige eeuw meer als een historisch verschijnsel behandeld zijn, ten gevolge waarvan de personen, van wie die schriften afkomstig zijn, en de personen, die in die schriften sprekende en handelende optreden, niet meer zoo in de schaduw bleven staan, maar, gelijk het past, op den voorgrond traden, ten gevolge waarvan ook de leer, in die schriften, of door die schrijvers en de in die schriften sprekende personen voorgedragen, als de leer van bepaalde historische personen werd behandeld. Wat Israëls profeten en dichters, wat Jezus en de Apostelen verkondigd hebben, het werd historisch uiteengezet, in verband met den tijd, waarin, en de omstandigheden, waaronder het zoo is voorgedragen. In één woord, de geopenbaarde theologie werd bijbelsche theologie, wel te onderscheiden van die Dogmatiek, die de zienswijze van dezen of genen dogmaticus uiteenzet. De bijbelsche theologie werd als eene historische

wetenschap behandeld, waarbij alléén de vraag is, wat er geleerd is, zonder dat er reeds gevraagd wordt, of hetgeen geleerd is ook als waarheid moet erkend worden. De geopenbaarde Godsleer (theologia revelata), alzoo bijbelsche Godsleer (theologia biblica) geworden, stond daar dan als een historisch verschijnsel, waarvan men nu opzettelijk te onderzoeken had, of zij voor geopenbaard, dat is, door God geopenbaard, derhalve voor waarheid was te houden. Wel was ook reeds vroeger nu en dan de benaming „schriftuurlijke" Godsleer voor die van „geopenbaarde" Godsleer in de plaats gesteld; maar de Godsleer, zooals zij in de Heilige Schriften voorkomt, zuiver historisch behandelen, is eerst in den nieuweren tijd algemeen geworden.

Niet minder verdient onze aandacht de verandering in de zienswijze aangaande eene bewijsbare, voor demonstratie vatbare, wetenschap aangaande God. Het is niet te ontkennen, dat de natuurlijke Godgeleerdheid (in den gewonen zin, niet in dien van physico-theologie) vooral na het optreden van Kant aan het kwijnen is geraakt. De gratie was er af. In Duitschland hoort men haar al minder en minder noemen [1]). In Nederland is na de schets („primae lineae") van Lulofs (2_e dr. 1768) geen Theologia Naturalis in druk verschenen vóór het jaar 1834, toen de Groninger Hoogleeraar P. Hofstede de Groot zijne „Institutio theologiae naturalis" voor het eerst uitgaf. In Nederland bleef de natuurlijke Godgeleerdheid als afzon-

1) Behalve J. A. Eberhard's *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, Halle, 1781, J. G. Waldin, *Die Grundsätze der natürlichen Theologie*, *bewiesen und aus dem Weltgebäude erläutert* ... Marb., 1786, J. A. H. Ulrich's *Theologia rationalis*, Jen., 1789, G. S. Franke's *Grundriss der Vernunft-Theologie*, Altona, 1824, G. C. Ubagh, *Theodiceae seu theologiae naturalis elementa*, Mogunt., 1841, (Roomsch-Kath.), en misschien een enkel ander soortgelijk geschrift, komen er geen werken onder zulk een titel meer voor.

derlijke wetenschap echter meer bekend en ook beoefend worden, omdat haar in de leervakken van het Hooger onderwijs aan de Hoogescholen eene plaats verzekerd was [1]). Eigenlijk wist men echter doorgaans niet regt, wat men aan haar had, en schenen de argumenten voor het bestaan van God meer staande gehouden te worden door de kracht der gewoonte, dan door de bewijskracht, die men er aan heeft toe te schrijven. Zeer verdienstelijk, ook als proeve om de veranderde theologia naturalis met den tijd te doen meêgaan en als verjongd op de hoogte van den tijd te houden, blijft altijd de genoemde „Institutio theologiae naturalis" van Hofstede de Groot, door hem voor de vierde maal verbeterd en vermeerderd in 1861 uitgegeven [2]). De schrijver neemt eene algemeene en eene bijzondere openbaring van God aan. De algemeene openbaring van God (patefactio universalis) is gegeven in de geheele natuur, waarbij wij ook aan den mensch en de geschiedenis te denken hebben, Jezus Christus in zijne geheele verschijning niet buitengesloten. De bijzondere openbaring (patefactio specialis) is gegeven in Jezus Christus. Uit de eerste, de algemeene openbaring, die alles omvat, put dan de natuurlijke theologie; uit de laatste, die alleen Jezus Christus tot kenbron heeft, put de Christelijke theologie [3]). In de natuurlijke theologie moet niet de demonstratie, ook niet de deductie, maar de proba-

---

1) Vgl. Koninklijk Besluit van 2 Aug. 1815, N°. 14 (Wet op het Hooger Onderwijs), Art. 63, 1°. Art. 82, 1°. Zoo ook door het Synodaal Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de Nederlandsche Hervormde Kerk.

2) *Institutio theologiae naturalis sive disquisitio philosopha de Deo hominisque cum Deo conjunctione*, Groning. 1834, 1839. 1845, Traj. ad Rh. 1861.

3) Om de betrekking tusschen de natuurlijke en de Christelijke theologie duidelijk te maken, zegt de schr. (bl. 46, 4e dr.), dat de Christelijke theologie de kroon (corona et flos arboris) van die theologie is, wier wortel (radix et truncus) de natuurlijke theologie is. De eerste is, volgens hem,

tie [1]) aangewend worden. Men moet eene uiteenzetting geven van hetgeen in de werkelijkheid aanwezig is. De hierdoor bewerkte overtuiging wordt „geloof" genoemd. In het eerste deel wordt dan gehandeld over Gods bestaan, werkzaamheid, eigenschappen en over het Godsbegrip; in het tweede deel over de Godsdienst. Het juiste onderscheid tusschen gelooven en weten is hierbij echter niet altijd vastgehouden [2]). Het gebruik, dat van de argumenten voor het bestaan van God wordt gemaakt [3]), lokt de vraag uit, of wij te doen hebben met bewijzen, die ons wetenschap aanbrengen, dan wel met gronden, die het geloof moeten regtvaardigen. Het geheel is eene handhaving van het supranaturalistisch-theistisch geloof aan God, in den vorm, zooveel mogelijk, van de traditioneele natuurlijke godgeleerdheid, maar met vermijding van al wat naar de demonstreerende methode gelijkt en met veelvuldig gebruik maken van hetgeen door den vooruitgang op het gebied der wetenschap aan het licht is gebragt, inzonderheid met betrekking tot den mensch, de natuur en de geschiedenis, van welke laatste de schrijver niet verzuimt, op passende wijze partij te trekken.

---

het hoofd, de laatste de voeten en ledematen. Vgl. verder van denzelfden schrijver: *De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid*, bl. 118 enz. en *Wat is Wijsbegeerte over God of Natuurlijke Godgeleerdheid?* in *Waarheid in Liefde*, 1852, bl. 457 volgg.

1) „Probatio est haec argumentatio, qua res quaedam in facto posita esse exponitur" (bl. 68). „Parit haec probatio", zegt de schrijver verder (bl. 69), „persuasionem, quam nunc fidem dicere solent".

2) „Quid nobis de operibus divinis scire liceat", is het opschrift van P. I. c. 2. § 19, en dit opschrift is in overeenstemming met hetgeen meermalen door den schr. bedoeld wordt. Maar ook wil hij aan geloof gedacht hebben; zie bl. 68—72.

3) De hier ontwikkelde argumenten zijn: quod e communi ducitur hominum persuasione, quod e rerum naturae harmonia ducitur, quod e fortuita rerum universarum conditione ducitur, quod ex indigentia hominis spirituali petitur. In de ontwikkeling van deze argumenten gaat de schr. geheel zijn eigen weg. Andere argumenten worden daarna met een enkel woord vermeld.

Ook in Engeland heeft het niet ontbroken aan werken, die de natuurlijke Godgeleerdheid behandelen, vooral niet aan geschriften, die tot het gebied der physico-theologie behooren. Van deze laatste moeten wij terstond W. Paley's welbekende Natuurlijke Theologie noemen, in 1802 voor het eerst in het licht verschenen, later meermalen uitgegeven [1]), waarin de schrijver, met het oog op de natuur, inzonderheid op de planten- en dierenwereld en den mensch (het menschelijk ligchaam), over het persoonlijk bestaan van God en Gods almagt en goedheid handelt. Ook verdienen hier de geschriften vermelding, uitgelokt door Lord Bridgewater († 1829), die £ 8000 bestemde voor eenige geleerden, tot zamenstelling van een groot werk over de magt, wijsheid en goedheid van God, zooals zij zich in de schepping openbaren. Eene reeks van geschriften, door bekwame Engelsche geleerden, meest natuurkundigen, opgesteld, is daardoor in het licht verschenen, die den inhoud van het physico-theologisch argument bij gedeelten ontvouwen [2]). Onder de in

---

1) ***Natural Theology or Evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of Nature.*** Lond., 1802; in 1836 uitgegeven met aanteekeningen van Lord Brougham en verbeteringen van Ch. Bell. Ook in het Holl. vertaald naar de 7e uitg. en met bijvoegselen en aant. vermeerderd door J. Clarisse (1810) en in het Hoogd. onder den titel van ***Paley's Natürl. Theologie***. door Dr. H. Hauff, 1837.

2) ***The Bridgewater Treatises on the power, wisdom and goodnes of God as manifested in the creation.*** Zij handelen: (1. Thom. Chalmers,) over de buitenwereld als ingerigt overeenkomstig de zedelijke en redelijke constitutie van den mensch; (2. John Kidd,) over de buitenwereld als ingerigt overeenkomstig den physischen toestand van den mensch; (3. W. Whewell,) over sterrekunde en algemeene natuurkunde; (4. Ch. Bell,) over de menschelijke hand; (5. P. M. Roget,) over de physiologie van het dieren- en plantenrijk; (6. W. Buckland,) over geologie en mineralogie; (7. W. Kirby,) over de geschiedenis, gewoonten en het instinkt van de dieren; (8. W. Prout,) over Chemie, Meteorologie en de functie der spijsvertering. Zij zijn in het Hoogd. vert. en uitgegeven onder den titel van: ***Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse oder die Bridgewater-Bücher,***

Engeland verschenen werken, die over de natuurlijke Godgeleerdheid (maar nu niet in den beperkten zin van physicotheologie) handelen, verdient nog, behalve dat van H. Brougham [1]), die vooral op het physico-theologisch en kosmologisch argument den nadruk legt, dat van R. A. Thompson [2]) eene bijzondere opmerkzaamheid. Deze laatste handhaaft de stelling, dat wij eene wetenschap aangaande God in den vollen zin des woords kunnen verkrijgen, gaat bij zijne bewijsvoering uit van de doeleinden in de natuur (final causes), en laat niet na te doen opmerken, dat zijne methode, even als zijn doel, zeer verschilt van die, welke anderen doorgaans gevolgd zijn [3]).

Von Dr. H. Hauff und Andern. 1836 enz. Zie de titels bij Bretschneider, *Syst. Entw.* bl. 359, 360. (4e dr.). In verband hiermede verdient ook vermeld te worden: O. Köstlin. *Gott in der Natur. Die Erscheinungen und Gesetze der Natur im Sinne der Bridgewaterbücher als Werke Gottes geschildert.* Stuttg. 1851.

1) *A discourse of Natural Theology, showing the nature of the evidence and the advantage of the study.* Lond., 1828, 1835.

2) *Principles of Natural Theology.* Bij Rob. Anchor Thompson, Lond. 1857. Van denzelfden schrijver verscheen: *Christian Theism: The testimony of reason and revelation to the existence and character of the Supreme Being.* 2 dln.

3) De Schr. schijnt niet bijzonder ingenomen te zijn met de meeste hem bekende werken over natuurlijke Godgeleerdheid. „Multitudes of books have been written on Natural Theology", schrijft hij bl. 2; „few define the exact limite of their conclusions; fewer still aim at establishing the known truth in alle its fulness, or seek to follow back to their source the intellectual principles on which it rests . . . The purpose and method of the present work are widely different from those, which have hitherto been followed".

Over Engeland verdient verder gelezen te worden Ch. de Rémusat, *de la Théologie Naturelle en France et en Angleterre.* Paris 1864, en O. Zöckler, *Ueber die neueste Physikotheologie der Engländer* in de *Jahrbücher für Deutsche Theol.* V. 1860, bl. 760.

Over den strijd, die ontstaan is door het gevoelen van Prof. Mansel te Oxford, dat er wegens de organisatie van den menschelijken geest geen weten aangaande God mogelijk is, vgl. het hoogst belangrijke opstel van Dorner, *die Mansel-Maurice'sche Controverse*, in diezelfde *Jahrbücher*, VI. 1861, bl. 320—427.

Hoe veel goeds echter in de genoemde geschriften moge gevonden worden, zij zien zich in de schaduw geplaatst door het doorwrochte werk van H. Ulrici, dat, onder den titel van „Gott und die Natur [1])" in het licht verschenen, telkens denken doet aan eene „natuurlijke Godgeleerdheid" in den ruimsten zin en van de beste soort [2]). De schrijver is door de resultaten der nieuwere natuurwetenschap gekomen tot de slotsom, dat God de Schepper der natuur en de absolute onderstelling der natuurwetenschap is. In de vijf deelen van zijn geschrift handelt hij over de natuurwetenschappelijke leer van het zijn en het geschieden in de natuur, of over de natuurwetenschappelijke ontologie; over de natuurwetenschappelijke leer van den bouw en het vormingsproces der wereld, of over de natuurwetenschappelijke kosmologie; over God als den noodwendigen eisch en de onderstelling der natuurwetenschappelijke ontologie en kosmologie; over God als de noodwendige onderstelling der natuurwetenschap zelve. Hij eindigt met eene speculatieve uiteenzetting van het Godsbegrip en van Gods betrekking tot de natuur en de menschheid. Ulrici vereenigt zich volstrekt niet met hen, die beweren, dat het bestaan van God zich niet bewijzen laat. Hij beweert, dat bewijzen voor Gods bestaan gelijk staan met gronden voor het geloof aan God, zoodat, indien er

---

1) *Gott und die Natur.* Von Dr. Hermann Ulrici. Leipz. 1862. 2e druk, 1866. Van denzelfden schrijver is daarna verschenen: *Gott und der Mensch.* Leipz., 1866. 1e Dl. Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Vgl. bl. 688 enz. Die Seele in ihrem Verhältniss zu Gott.

2) Zeer belangrijk blijft ook H. Ritter's werk *Ueber die Erkenntniss Gottes in der Welt.* Hamb., F. Perthes, 1836. Niet minder H. Lotze's *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit.* (2e dr.) Leipz., 1869. Vgl. vooral, in het 3e deel, het 9e boek: Der Zusammenhang der Dinge. Ook vergete men niet Ch. Secrétan: *La raison et le Christianisme. Douze lectures sur l'Existence de Dieu.* Paris, 1863, en vgl. ook K. Sederholm, *Der Geistige Kosmus. Eine Weltanschauung der Versöhnung.* Leipz., 1859.

werkelijk geen bewijzen voor het bestaan van God te vinden zijn, ook geen gronden voor dat geloof zijn aan te wijzen, en het geloof aan God alzoo niets anders is dan eene willekeurige subjectieve meening [1]). Tevens beweert hij, dat een weten aangaande God in den engeren en strengen zin des woords niet mogelijk is; met andere woorden, dat het bestaan en begrip van God niet tot eene streng wetenschappelijke (mathematische) zekerheid en evidentie gebragt kan worden [2]). Men moet zich, volgens hem, vergenoegen met een wetenschappelijk geloof, met een geloof, dat zeker wel van het godsdienstig geloof moet onderscheiden worden, maar dat toch altijd slechts een geloof („immer nur ein Glauben") is.

Wordt er zoo over de „bewijzen" voor het bestaan van God, in verband met geloof en wetenschap, gesproken, de vraag wordt uitgelokt, of men eigenlijk het gebruik van het woord „bewijzen" niet moest laten varen, indien zij de kracht niet hebben, om ieder tot de erkenning van hetgeen zij „bewijzen" te dwingen. Evenzoo vraagt men te regt, of het gebruik van het woord „weten" niet tot misverstand aanleiding geeft, indien er zulk een weten wordt bedoeld, dat niet van het geloof, al noemt men het dan ook wetenschappelijk geloof, verschilt. Meermalen is in den nieuweren tijd van „weten" aangaande God gesproken, terwijl het duidelijk was, dat men toch eigenlijk niet het „weten" in den vollen zin des woords bedoelde, gelijk de bewijzen, die men aanvoerde, ook niet als bewijzen in den vollen zin des woords werden voorgedragen. Wat trouwens die bewijzen betreft, nóch de gewoonlijk in den nieuweren tijd aangevoerde, het ontologische, kosmologische, physico-theologische en moreele, onverschillig welken vorm men er aan gaf, nóch die, welke behalve dat

1) T. a. pl. bl. 1.
2) T. a. pl. bl. 7.

viertal aangevoerd zijn, hebben eene algemeene goedkeuring gevonden. Er is geen enkel bewijs voor het bestaan van God bekend, waartegen niet gegronde bezwaren zijn ingebragt [1]).

Van de natuurlijke Godgeleerdheid, zooals zij doorgaans is behandeld, ook van de physico-theologie in den eigenlijken zin des woords, is nog weder die natuur-theologie te onderscheiden, voor welke het geleerde werk van O. Zöckler, onder den titel van „Theologia Naturalis [2])", de

---

1) Behalve de werken uit den nieuweren tijd over Dogmatiek, bepaald ook over de Leer van God, en die over de nieuwere Geschiedenis der Wijsbegeerte, vergelijke men over de bewijzen voor het bestaan van God en de kritiek van die bewijzen uit den tijd na Kant (over wien zie boven bl. 230), de geschriften, genoemd door Bretschneider, *System. Entwickelung* (4e dr. 1841), bl. 353—361. C. Fortlage, *Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes*, 1840. Strauss, *die Christl. Glaubenslehre*, I. bl. 366—400. C. Daub, *Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes* (1839), bl. 341—513. Hegel, *Vorles. über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes* (*Werke*, 1832. XII), bl. 291—483. Kuhn, *Kathol. Dogmatik.* I. bl. 648 enz. Em. Saisset, *Essai de phil. relig.*, 3e dr., II. (1862). Des preuves de l'existence de Dieu, bl. 205—313. Lotze, *Mikrokosmus*, III (1864), bl. 549 enz. H. Ulrici, *Die Beweise für das Daseyn Gottes.* In de *Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik.* 28r. Bd. (1856) bl 91. Vgl. ook zijn werk: *Gott und die Natur.* Fr. Fischer, *Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes und seine Geschichte.* (Basel. Schweigh. 1852). R. Seydel, *Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Daseyn Gottes.* In de *Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik.* 32r. Bd. (1858) bl. 24. P. J. Elvenich, *Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius* (Breslau, 1868). G. A. Fricke, *Argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur.* Pars I. Lips. 1846. J. F. Horn, *Zur Philosophie.* I. Ueber das Beweisen des Daseins Gottes (Kiel, 1862) bl. 1—30. J. N. Ehrlich, *Apologet. Ergänzungen zur Fundamental-Theologie.* (Prag. 1863) I, 1. Die Beweise für das Dasein Gottes und ihr Zusammenhang, bl. 3—54, en anderen, genoemd door Hofstede de Groot, *Instit. theol. nat.*, bij de behandeling van de onderscheidene argumenten voor het bestaan van God.

2) *Theologia Naturalis. Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus.* Von Dr. O. Zöckler. Frankf. a. M. und Erlangen. 1860. Alleen het eerste deel is verschenen.

aandacht en belangstelling inroept. Deze natuur-theologie ziet in de zigtbare schepping het symbool van den onzigtbaren Schepper, vindt in de zigtbare natuurverschijnselen analogie met hetgeen in den onzigtbaren God is. De natuur wordt door haar beschouwd als de illustrerend-confirmerende kenbron voor de theologie, en deze laatste wordt gezegd verkregen te worden door eene analoog-anagoge wereldbeschouwing. Zöckler wil de natuur beschouwd hebben als eene soort van stomme teekenspraak, te verklaren door de Heilige Schrift. Daarbij neemt hij aan, dat de geestelijke wereld zich in de natuurlijke afspiegelt en het natuurlijke daardoor het zinnebeeld van het geestelijke is. Het boek der natuur wordt door hem gebruikt, om het boek des Bijbels toe te lichten. De bijbelsche natuursymboliek of beeldspraak verbindt, volgens hem, natuur en Schrift, of natuur en openbaring, maar zoo, dat de natuur verklaard wordt naar de openbaring. Bij deze speculatieve natuurbeschouwing moet dan het streven zijn, het natuurlijke en goddelijke niet te scheiden, niet te vereenzelvigen, maar te vereenigen. De schrijver wenscht eene chemische doordringing van waar dynamisch natuuronderzoek en echt Schriftonderzoek. Het eigenaardige van deze zich noemende symbolisch-anagogische natuur-theologie is derhalve, dat zij in de onderscheidene deelen en verschijnselen van de natuur, den mensch medegerekend, iets vindt, dat geacht wordt te correspondeeren met bijzonderheden van Gods wezen of van Gods eigenschappen of van het Godsrijk, en dat die bijzonderheden in de natuur naar Gods bedoeling werkelijk die bijzonderheden in het geestelijke symboliseeren. Van deze natuur-theologie, die wij echter liever eene theologische natuurbeschouwing zouden noemen, wijst de schrijver sporen aan in de schriften van die oudere Christelijke schrijvers, die de natuur somtijds ook symbolisch verklaarden, in het algemeen bij hen, die bekend staan

als mystische natuurphilosophen en natuurtheologen, inzonderheid — afgezien van hetgeen sommigen onder hen buitensporig fantastisch mogten gezegd hebben, — bij mannen als Corn. Agrippa van Nettesheim en Theophrastus Bombastus Paracelsus, Seb. Franck en Jac. Böhme, Oetinger en Fr. von Baader en gelijkgezinden. Met deze natuur-theologie vergeleken is voorts, volgens den schrijver, de gewone natuurlijke (physico-) theologie voor de lagere te houden. Zij zelve is, naar zijne meening, eigenlijk systematische Hoopleer (Hoffnungslehre) of speculatief bevestigde en ontwikkelde Eschatologie, en als zoodanig te houden voor het aanvullende en voltooijende derde deel van de systematische Theologie, waarvan de Dogmatiek of geloofsleer het eerste deel, en de Ethiek of liefdeleer het tweede deel uitmaakt. Men mag haar volgens den schrijver de grondleggende voorwaarde en wegbereidende voorloopster noemen van eene natuur-theologisch opgevatte philosophie der geschiedenis of van eene wetenschappelijk bevestigde en ontwikkelde Apokalyptiek. Uit het medegedeelde blijkt, dat deze symbolische natuur-theologie niet eene zelfstandige behandeling van de Godsleer bedoelt, maar eene aan de Heilige Schriften ontleende Godsleer in de natuur symbolisch uitgedrukt vindt, derhalve de waarheid van de Godsleer der Heilige Schriften onderstelt en deze in de natuur terugvindt. Wij zouden deze symbolische natuur-theologie in menig opzigt gelijk mogen stellen met de allegorische interpretatie der Heilige Schriften. Vernuftig is zonder twijfel menigmaal de aanwijzing van het symbolische in de natuurverschijnselen, maar hoogst bezwaarlijk ook aantewijzen, dat God werkelijk zelf bedoeld heeft wat de schrijver de natuur of de natuurverschijnselen zinnebeeldig laat uitdrukken. Dat deze natuur-theologie den omvang van ons weten vermeerdert, of ons geloof bevestigt, is aan grooten twijfel onderhevig. Men gaat uit van het geloof, maar zonder dat dit geloof geregtvaardigd

wordt. Men moet er oogen voor hebben; anders ziet men er niets van. Men waagt niet veel, als men stelt, dat het gebruik, door de physico-theologie van de resultaten der natuurwetenschappen gemaakt, vruchtbaarder is voor de regtvaardiging van het geloof aan God, dan de wijze, waarop de symbolische natuur-theologie (of bijbelsch-theologische natuurbeschouwing) op het „openbaringsgeloovig standpunt" ze gebruikt, om de bijbelsche Godsleer in de natuur afgebeeld terug te vinden.

Heeft de natuur alzoo, in verband met de leer van God beschouwd, in den nieuweren tijd bij voortduring de aandacht van velen tot zich getrokken, er is nog iets anders, dat bepaald in de negentiende eeuw meer dan vroeger in verband met de Godsleer gebragt is. Wij bedoelen de wereldgeschiedenis. Geenszins mogen wij vergeten, dat men reeds zeer vroeg ook op de geschiedenis heeft gewezen, om in den eenen of anderen vorm het geloof aan God te regtvaardigen. Het historisch argument, niet het argumentum e consensu gentium, dat ook wel het historisch argument is genoemd [1]), mag waarlijk niet voor eene uitvinding van het einde der achttiende of van de negentiende eeuw gehouden worden, daar het onder allerlei vormen, ofschoon niet uitvoerig ontwikkeld, bij onderscheidene schrijvers voorkomt. Maar de wijsbegeerte der geschiedenis, als afzonderlijk behandelde wetenschap, behoort zeker tot den nieuweren tijd, al is zij ook langzamerhand voorbereid, al is het gronddenkbeeld van die

---

1) Het „argumentum e consensu gentium" had nimmer het historisch argument moeten genoemd zijn, omdat men bij de benaming „historisch" argument het eerst denken moet aan een bewijs, aan de geschiedenis als geschiedenis ontleend, zooals men bij het physico-theologisch argument denkt aan een bewijs, ontleend aan de natuur. Dat men het physico-theologisch en het historico-theologisch argument vereenigd het teleologisch argument genoemd heeft, is bekend.

wetenschap ook reeds bij den apostel Paulus aantewijzen [1], in de periode der patristische literatuur volstrekt niet onbekend [2], en in een of ander zoo genaamd bewijs voor het bestaan van God uit later tijd terug te vinden. Langzamerhand voorbereid, is de wijsbegeerte der geschiedenis toch eigenlijk als wetenschap eerst na de helft der achttiende eeuw opgetreden.

Eene denkende beschouwing van de wereldgeschiedenis, bij de ouden, buiten den kring van het Christendom, niet te verwachten [3], door het Christendom, door het Christelijk geloof aan eenen levenden God, die de wereld beheerscht, krachtig in de hand gewerkt, is door een ruimeren blik over de geschiedenis der volken, door grondiger kennis van den ontwikkelingsgang der wereldgeschiedenis, eerst mogelijk geworden. De juister kennis van het organisme der wereldgeschiedenis, waarin de nieuwere tijd zich verheugen mag, heeft den grond gelegd voor de wetenschap, die eene ordenende, regelende, besturende gedachte in haar aanwijst en het plan ontvouwt, dat in haar doorschemert, zigtbaar wordt, al meer en meer in bepaalde omtrekken zich vertoont. Naar mate de wereldgeschiedenis zelve zich verder ontwikkelde, kon er door den wijsgeerigen beschouwer ook meer in ontdekt worden. De later levenden konden hooger staan en verder zien, dan zij, die vroeger leefden en derhalve ook, wat de wereldgeschiedenis betreft, minder wisten. Nu kunnen wij haar, als de levensgeschiedenis der mensch-

---

1) Men denke aan Gal. 3, 4. Rom. 1, 2, 5, 9--11. Ef. 1, 2.

2) Behalve Irenaeus, Tertullianus, Clemens Alex., Origenes, is Augustinus (*de civitate Dei*) te noemen en voorts Paulus Orosius (5e eeuw), om zijne *Historiarum adv. paganos libri* VII, en Salvianus († 484), om zijn geschrift *de gubernatione Dei.*

3) De ouden kenden wel, zooals men zeer juist heeft aangemerkt, een wereldgeheel, maar niet eene door God gewilde „geschiedenis in de wereld." Vgl. hierbij Hofstede de Groot, *Instit. Theol. Nat.*, bl. 29, en het hieronder te noemen werk van de Bosch Kemper, bl. 308 enz.

heid, al is het ook niet volkomen, dan toch veel beter dan vroeger, begrijpen. Dit is het, wat de wijsbegeerte der geschiedenis bedoelt, de wereldgeschiedenis begrijpen, de veelvuldigheid der feiten door het denken beheerschen, de leidende gedachte in de wereldgeschiedenis volgen. Door de wijsbegeerte der geschiedenis wordt aangetoond, dat niet het toeval, niet een onverstandig noodlot, maar het verstand de wereld regeert; dat niet menschelijk overleg, maar eene boven de geschiedenis staande Verstandige Magt het leven der menschenwereld bestuurt. Liet zich ook vreezen, dat de stof, die de wereldgeschiedenis den historiograaf ter bewerking aanbiedt, zich niet zou laten ordenen, omdat men hier te doen heeft met een gebied, dat zonder de zelfbepaling van den mensch niet te denken is; toch laat die stof zich bemagtigen. Het is gebleken, dat de wijsgeerige blik daar, waar zich niets dan anarchie liet verwachten, gedachtenwerk, orde, de heerschappij van het verstand, kan ontdekken, als hij gebruik maakt van de wenken en aanwijzigingen, door het verband der feiten gegeven. De wereldgeschiedenis laat zich niet naar willekeur construeeren. Zij geeft zich als geconstrueerd. Zij is eene constructie, die men bestudeeren moet. De wijsbegeerte der geschiedenis nu is niets anders, dan de wetenschap van die constructie. De geschiedenis zelve wijst aan wat op den voorgrond, wat meer op den achtergrond, wat geheel in de schaduw moet geplaatst worden, wat wereldhistorisch, wat eene meer ondergeschikte betrekking en waarde heeft. Licht en schaduw zijn in onderscheidene en wel te onderscheiden schakeeringen te duidelijk verdeeld, dan dat men ze naar welgevallen zou kunnen plaatsen en verplaatsen. De centraalpunten zijn, even als de peripheriën, duidelijk aangewezen. De wereldgeschiedenis heeft een sprekend gelaat en geeft een sprekend tafreel. Zij dringt zich aan ons op als het resultaat van eene geordende beweging, die doet vragen, wat het toch

is, dat beweegt, dat den stroom in die bepaalde bedding doet voortgaan, welke intellectueele magt eigenlijk het initiatief in de wereldgeschiedenis neemt. De wijsbegeerte der geschiedenis tracht hierop het antwoord te geven.

Die de ontwikkelingsgeschiedenis van deze wetenschap nagaat, moet, als hij regt heeft laten wedervaren aan hetgeen haar in vroeger eeuwen reeds heeft voorbereid, in de eerste plaats aan Giambattista Vico († 1744) denken, wiens „Nieuwe Wetenschap" niet mag vergeten worden [1]). Spoedig moeten dan, behalve Weguelins Verhandelingen „Ueber die Philosophie der Geschichte" (1772, 1774), ook Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784) worden genoemd [2]), en vooral ook, zonder dat de wenken, door Leibnitz, Kant, Fichte en Schelling op dit gebied gegeven, mogen voorbijgezien worden, Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (1837); voorts, behalve de werken van Fr. von Schlegel, Krause, Helfferich, Lasaulx, Trächsel en anderen [3]), de hoogst ver-

---

1) De titel van dit in 1725 in het Italiaansch geschreven belangrijke boek is: *Cinque libri de' Principi di una Scienza Nuova d'intorno alle commune nature delle nazioni.* In het Hoogd. vert.: *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker,* door W. E. Weber. Leipz. 1822. In het Fransch vert. door Michelet: *Principes de la Philosophie de l'Histoire* 1835. Weguelins Verhandelingen zijn te vinden in de *Denkschriften der Berl. Akad. der Wissenschaften.* Berl. 1772, 74.

2) Herders *Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschh.*, het eerst in 1784 uitgegeven, zijn niet voltooid. Vroeger verscheen van hem: *Auch eine Phil. d. Gesch. zur Bildung der Menschheit.* 1774.

3) F. von Schlegel, *Phil. der Gesch.* 1829. Krause, *Lebenslehre und Phil. der Gesch. zu Begründung der Lebenskunst-Wissenschaft,* 1843. Ad. Helfferich, *Der Organismus der Wissenschaft und die Philosophie der Geschichte.* Leipz. 1856. E. von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten, Philosophie der Geschichte.* München, 1857. G. Trächsel, *Ueber das Wesen und Gesetz der Geschichte. Ein philosophischer Versuch.* Bern, 1857.

dienstelijke geschriften van Conr. Hermann, waaronder vooral zijne „Philosophie der Geschichte" (1870) vermelding verdient [1]). Naast hen plaatst Bunsen zich met zijn werk „Gott in der Geschichte" [2]), als om ons luide toe te roepen, dat de wijsbegeerte der geschiedenis regtstreeks met de Godsleer in verband is te brengen. Maar hoeveel Duitschland ook op dit gebied heeft voortgebragt [3]), wij mogen niet uit het oog verliezen wat er elders voor gedaan is. Na Bossuet en Montesquieu verdienen onder de Fransche schrijvers Ballanche, Jouffroy, Michelet, Quinet (de vertaler van Herders „Ideen"), Guizot, Barchou de Penhoen en vooral Ch. Cuvier, om zijne „Esquise d'une Philosophie de l'Histoire" [4]), genoemd te worden, zoo ook de beide Belgische geleerden J. J. Altmeyer en F. Laurent [5]), al verschillen ook al deze schrijvers, even als de bovengenoemden, niet weinig van elkander, wat hun standpunt betreft. Heeft Nederland ook niet op een afzonderlijk werk over de wijsbegeerte der geschiedenis te wijzen, er zijn toch geschriften verschenen, die er betrekking op hebben [6]), en die wetenschap zelve is er door de

---

1) Van Conr. Hermann verschenen vroeger: *Prolegomena zur Phil. der Gesch.* 1849. *Zwölf Vorlesungen über Phil. der Geschichte.* 1850, 1863. Vermelding verdient hier ook J. H. Fichte, *Die Seelen-fortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie, wie zu einer Philosophie der Geschichte.* Leipz. 1867, bl. 361 enz.

2) *Gott in der Geschichte, oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung.* 3 dln. Leipz 1857, 1858.

3) Vgl. hierbij K. Rosenkranz, *Ueber das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte.* 1835.

4) *Cours d'Études historiques au point de vue philosophique et Chrétien.* Par Ch. Cuvier. *Première Série. Esquise d'une Philosophie de l'Histoire.* Paris et Strasb. 1859. Vgl ook Edm. Scherer, *La Phil. de l'Histoire*, in zijne *Mélanges d'Hist. relig.* 1864.

5) J. J. Altmeyer, *Cours de Phil. de l'Histoire*, Brux., 1840. F. Laurent, *La Philosophie de l'Histoire.* Paris, 1870.

6) Men denke aan Muntinghe's *Geschiedenis der Menschheid naar den Bijbel*, aan Hofstede de Groot, *Voorl. over de Gesch. der opvoeding des*

Bosch Kemper zoo besproken, dat ieder, die het door hem geschrevene leest, gewonnen worden moet voor hare beoefening, immers overtuigd worden moet van hare groote aantrekkelijkheid [1]).

Het is dan nu deze, vooral in den nieuweren tijd met goed gevolg beoefende, Wijsbegeerte der Geschiedenis, die nieuwe gezigtspunten ook voor de Godsleer heeft geopend en bij hare behandeling niet onopgemerkt voorbij gegaan mag worden.

Niet minder dan het reeds genoemde verdient hier onze aandacht de ijver, waarmede velen in den nieuweren tijd, vooral in Duitschland, zich aan de studie van de godsdienst en aan de wijsbegeerte wijden. De godsdienst wordt door velen bestudeerd, de wijsbegeerte, zooals bekend is, met groote voorliefde beoefend. Wat de godsdienst betreft, hebben Schleiermachers „Reden über die Religion" (1799) er de aandacht met nadruk op gevestigd. Wat de wijsbegeerte betreft, is bekend, hoe na Kant de stelsels elkander verdringen en er om de heerschappij van het eene boven het andere wordt gestreden. Dat in zulk een tijd eene wetenschap onder den naam van „Religionsphilosophie" ontstaat en veler belangstelling gaande maakt, is niet bevreemdend. Onderscheidene werken, die de „Wijsbegeerte van de Godsdienst" behandelen, zien het licht [2]).

Menschdoms door God tot op de komst van Jezus Christus, aan van Hengels en Diest Lorgions *Geschiedenis der zedel. en godsd. Beschaving van het hedendaagsch Europa.*

1) Vgl. J. de Bosch Kemper, *Inleiding tot de wetenschap der zamenleving.* Amst. 1860, bl. 306 enz. De aanteekeningen, bl. 343—387, geven een hoogst leerzaam overzigt over de rijke literatuur van de Wijsbegeerte der Geschiedenis, en zijn waardig, met groote naauwlettendheid geraadpleegd te worden. Men vindt daar bijeengebragt wat men elders niet zoo volledig vermeld vinden zal.

2) Onder den titel van „*Religionsphilosophie*" verschenen bijv. werken van K. H. Heydenreich (*Betrachtungen über die Philosophie der natürl. Religion.* Leipz. 1790), C. F. Callisen (*Kurzer Abriss der* —, Kiel, 1802,

Zij verdringt, bepaald in Duitschland, de natuurlijke of redelijke Godsleer geheel, daar zij, even als de „Metaphysik", er een voornaam gedeelte van in zich opneemt. Ook als „wijsgeerige godsdienstleer [1])" behandeld, vindt

---

en *Theophilus, ein Beitrag zur Philosophie der Religion*, Sulzb., 1803), G. G. L. Wiese (Hildesh. 1804), F. A. Carus (*Allgem.* —, Leipz., 1810), Im. Kant (*Vorlesungen über die* —, Leipz., 1817; uitg. na zijnen dood door K. H. L. Pölitz), C. A. Eschenmayer (Tub. 1818 enz.), G. W. Gerlach (*Grundriss der* —, Halle, 1818), F. Bouterwek (*die Religion der Vernunft; Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphil.*, Gött., 1824), [L. J. Rückert, *Christliche Philosophie.*, Leipz., 1825], G. W. F. Hegel (*Vorlesungen über die Phil. der Religion*, Werke, XI, XII. Berl. 2e dr. 1840), J. F. Fries (*Handbuch der* —, Heid., 1832), A. L. J. Ohlert (Leipz., 1835), K. C. F. Krause, (*Die absolute* —, Dresd., 1835), J. G. F. Billroth (Halle, 1837, 1842), H. Steffens (*Christliche* —, Bresl., 1839), M. W. Drobisch (*Grundlehren der* —, Leipz., 1840), F. E. Beneke (*System der Metaphysik und Religionsphil.*, Berl., 1840), G. F. Taute (— *vom Standpunkte der Philosophie Herbart's*. Elbing, 1840, Leipz., 1852), [E. Reinhold, *System der Metaphysik*. 2e Bearb. Jena, 1842], F. W. Rettberg (Marb., 1850), L. Noack (*Die Theologie als Religionsphil.* Lüb., 1853), X. Schmid (*Christliche Rel.* Nördl., 1857), E. F. Apelt [*Metaphysik*, Leipz., 1857, bl. 335 enz.], (*Religionsphil.* Leipz. 1860), G. Mehring (*Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Voraussetzung oder die Religionsphilosophie*. Stuttg. 1864). Dat het standpunt van deze schrijvers, even als de waarde van deze werken, zeer verschillend is, behoeft naauwlijks herinnerd te worden. Hetzelfde geldt van de hieronder nog verder te noemen geschriften.

Van de natuurlijke Godgeleerdheid en de Wijsbegeerte van de Godsdienst zegt Lange (*Philos. Dogmat.* bl. 68), dat men ze niet mag verwarren, ofschoon zij in menig opzigt door elkander vloeijen en ten laatste als verwante stroomen in de philosophische Dogmatiek zich vereenigen. De natuurlijke Godgeleerdheid noemt hij eene loot der Philosophie, die uit de Theologie te voorschijn komt; de Wijsbegeerte van de Godsdienst noemt hij de Theologie, die uit de Philosophie emaneert.

1) Onder den titel van „*Philosophische Religionslehre*" verschenen bijv. werken van G. C. Müller (*Entwurf einer* —, Halle, 1797), P. B. Zimmer (Landsh. 1805), W. T. Krug (Königsb., 1819), H. Planck (*Kurzer Abriss der* —, Gött. 1821), A. C. Kretschmar (*Neue Darstellung der* —, Leipz., 1823), D. Th. A. Suabedissen (*Grundzüge der* —, Marb., 1831). Hier verdient vooral ook vermelding J. P. Romang, *System der natürl. Religionslehre. Aus den ursprünglichsten Bestimmtheiten des allgemeinen religiösen Bewusstseins entwickelt.* Zürich, 1841.

zij niet weinige beoefenaars. Van de Wijsbegeerte der Godsdienst of wijsgeerige godsdienstleer tot de „Wijsbegeerte van het Christendom" [1]) lag de overgang voor de hand, gelijk van deze tot de „wijsgeerige Dogmatiek" [2]), zooals zij in den nieuweren tijd optrad, of tot de „speculatieve Theologie" [3]), die zich in haar wezen niet kenmerkend van de wijsgeerige Dogmatiek onderscheidt. Hier vond de Godsleer, zooals zich verwachten laat, dan ook hare plaats. Moeijelijk kan echter ontkend worden, dat het bij sommigen meer eene beoordeeling van het Godsbegrip geworden is, dan dat er over God zelven werd gehandeld, zoodat men dikwijls vragen mogt, of het dan niet veel meer om God, dan om het Godsbegrip te doen moet zijn, of dan de Godsleer ten laatste Godsbegripsleer moet worden [4]). Dat het Gods-

1) Onder den titel van *„Philosophie des Christenthums"* verschenen bijv. werken van F. Köppen (Leipz. 1813—15. 2e dr., 1825), C. H. Weisse, zie de volgende aant.

2) Onder den titel van *„Philosophische Dogmatik"* verschenen bijv. werken van K. C. E. Schmid (*Phil. Dogm. im Grundrisse*, Leipz. 1796), J. P. Lange (*Phil. Dogm.* als 1e Dl. van de *Christliche Dogmatik.* Heidelb., 1849), C. H. Weisse (*Phil. Dogm. oder Philosophie des Christenthums.* Leipz., 1855).

3) Onder den titel van *„Speculative Theologie"* verschenen bijv. werken van A. Günther (*Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, Wien, 1828, 29), J. H. Fichte (*Spec. Theol. oder allgemeine Religionslehre*, als 3e Abth. van de *Grundzüge zum System der Philosophie*, Heidelb., 1846), K. Ph. Fischer (*Die Grundzüge des Systems der* —, Frankf., 1855).

Hier verdient ook met bijzondere onderscheiding genoemd te worden het gedeelte van R. Rothe's *Theologische Ethik*, 1e deel, 2e uitg., Wittenb., 1867, bl. 34 enz., waar hij als speculatief theoloog over God handelt. Zie ook W. Rosenkrantz, *Die Wissenschaft des Wissens.* I, (1866), bl. 372 enz. Die theologische Idee. Vgl. ook Fr. v. Baader, *Vorlesungen über speculative Dogmatik* (Werke, VIII, IX) enz. *Fermenta cognitionis* (Werke II).

4) Met het oog vooral op het Godsbegrip zijn werken geschreven als van C. H. Weisse, *die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Reli-*

begrip eene voorname plaats innam in de nieuwere wijsgeerige Godsdienstleer, onverschillig onder welke benaming men haar beoefende, is niet bevreemdend. De meeste nieuwere wijsgeerige stelsels waren toch voor de erkenning van God, als persoonlijk bestaande, niet bijzonder gunstig gestemd. Werd „het zijn" voor God erkend en God voor „het ware zijn", het absolute zijn, gehouden, men had tegen het toeschrijven van zelfbewustheid aan dat „zijn" geen gering bezwaar. Maar op het zelfbewustzijn komt het aan, als men het woord „God" behouden wil, en een Godsbegrip, dat het zelfbewustzijn buiten sluit, kan zich als Godsbegrip moeilijk staande houden. Zoo moesten zij, die het persoonlijk bestaan van God erkenden, dan ook groot gewigt aan de juiste bepaling van het Godsbegrip hechten. Maar juist, omdat zij eenen persoonlijken God erkenden, moesten zij wenschen, God zelven meer op den voorgrond geplaatst te zien, en aan eene leer van God boven het altijddurend speculeren over het Godsbegrip de voorkeur geven.

In de werken, die onder den titel van Christelijke

---

gion. Dresd., 1833, C. Ph. Fischer, *die Idee der Gottheit*, Stuttg., 1839, J. U. Wirth, *Die speculative Idee Gottes*, Stuttg., 1845, J. Sengler, *die Idee Gottes*, Heidelb., 1845, A. Drechsler, *Disp. de Deo part.* I. *De personalitate, quae attributum Dei dicitur.* Bas., 1848. — *Die Persönlichkeit Gottes und des Menschen bestimmt....* Dresd., 1856, E. Caro, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, 1864, J. W. Hanne, *Die Idee der Persönlichkeit oder Gott und sein Verhältniss zur Welt*, enz., 2e uitg., Hann., 1865. Hier moet ook genoemd worden [Th. Rohmer] *Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten.* Nordl. 1856, 3e dr. 1857, en J. P. N. Land, *Over de ware opvatting en behandeling der Theologia Naturalis* (*Godgel. Bijdr.* 1856, bl. 353 enz.), volgens wien zij (bl. 381) de analytische, onderzoekende wetenschap omtrent het ware Godsbegrip is, of omtrent het beginsel der ware Godsdienstleer; volgens wien ook (bl. 378) de kostbaarste bouwstoffen voor eene wetenschap van God liggen in het historisch gegeven Godsbegrip, niet in eene zijner gedaanten, maar in zijne geheele historische verschijning, in *„de ontwikkelingsgeschiedenis van het Godsbegrip"*.

Dogmatiek of Evangelische Dogmatiek, of welken titel dan ook, de geloofsleer van het Evangelie naar de zienswijze van den dogmaticus zelven ontwikkelen [1], wordt de Godsleer in den regel zelfstandig behandeld. Zij, die meenen, dat het bestaan van God niet in den eigenlijken zin des woords bewezen kan worden, laten toch niet altijd na, de meest gebruikelijke bewijzen voor Gods bestaan meer of minder uitvoerig ter spraak te brengen. Zoo als bekend is, heeft Schleiermacher [2]) aan de bespreking van die bewijzen in zijne Dogmatiek zeer stellig eene plaats geweigerd. Volgens hem moet de Dogmatiek het geloof onderstellen en zijnen inhoud ontwikkelen. Geeft nu de Dogmatiek alleen beschrijving, niet ook handhaving of regtvaardiging van hetgeen op Christelijk standpunt geloofd worden moet, dan behoeft men zich nóch met de beoordeeling van de bewijzen voor Gods bestaan, nóch met de gronden voor het geloof aan God, bezig te houden. Maar dan wordt de Godsleer in de Dogmatiek toch niet naar de behoefte van onzen tijd behandeld en moet er met nadruk op eene afzonderlijke behandeling worden aangedrongen. Beschouwt men echter de Dogmatiek niet alleen als eene beschrijvende uiteenzetting en ontwikkeling van de Evangelische geloofsovertuiging of Evangelische heilswaarheid, maar acht men haar ook geroepen, om de gronden van die geloofsovertuiging of van de erkenning van die heilswaarheid in een helder licht te plaatsen, dan zal men Schleiermachers methode niet kunnen volgen.

---

1) Vgl. over de literatuur hiervan Bretschneider, *Syst. Entwickel.* bl. 112–131; 140—152, Hagenbach, *Encyclop.* (8e uitg., 1869), bl. 330, F. Lichtenberger, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*, Strasb., 1860, A. Mücke, *die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts*, Gotha, 1867. J. J. van Oosterzee, *Chr. Dogmatiek*, I, (1870), bl. 76 enz.

2) *Der Christl. Glaube*, 1, § 33, N°. 3. In gelijken geest laat, onder anderen, ook Twesten zich hooren, *Vorlesungen über die Dogmatik der Ev. Luth. Kirche*, II, 1, bl. 17—23.

Dan blijft echter de vraag, of de „Christelijke Dogmatiek” wel eene voldoende plaats heeft ter grondige behandeling van al hetgeen in de tweede helft der negentiende eeuw bij de Godsleer ter spraak behoort te komen. Het antwoord moet eene ontkenning zijn. De wijze, waarop men de leer van God in de nieuwere werken over Dogmatiek behandeld vindt, doet altijd nog weder omzien naar eene afzonderlijke behandeling van de leer van God, dan niet als eene natuurlijke, of redelijke, onderscheiden van eene geopenbaarde, of bijbelsche, of Christelijke Godsleer, of hoe men deze zou willen noemen [1]), maar naar eene afzonderlijke behandeling van de leer van God als — de leer van God [2]).

8. De leer van God moet niet alleen zelfstandig, maar ook afzonderlijk behandeld worden, indien men wil voldoen aan de eischen, welke zij in onzen tijd moet laten gelden. De Dogmatiek, die natuurlijk ook over God handelen moet, kan dit niet anders, dan in verband met de geheele Godsdienstleer doen, en alleen in zoover haar karakter dit toelaat. Spreekt men van Dogmatiek, men behoort een onderscheid te maken tusschen de Christelijke,

---

1) Over de redenen, waarom Scholten zich in zijne *Dogmatices Christianae Initia* I, (1856), bl. 98, 99, even als in zijne *Gesch. der Godsd. en Wijsbegeerte* (3e dr. 1863), bl. 414, tegen het vroeger gemaakte onderscheid tusschen natuurlijke en geopenbaarde, of natuurlijke en Christelijke, theologie verklaart, hoore men hem zelven t. a. pl. Volgens hem wordt de ware wijsbegeerte Christelijke Godskennis en de Christelijke Godskennis zelfstandige wetenschap aangaande God (*Gesch. d. G. en W.*, bl. 414). Zelfstandige wetenschap aangaande God heb ik echter tot heden bij de dogmatici nergens kunnen ontdekken; wel een spreken over God, alsof zij haar werkelijk bezaten.

2) Als de leer van God, niet van een of ander standpunt ontwikkeld, gelijk bijv. L. S. P. Meijboom gemeend heeft het te moeten doen in zijne *Gods- en Godsdienstleer, van het christelijk standpunt ontwikkeld*, 1e dl., Godsleer, Amst. 1864.

de kerkelijke en de kritische Dogmatiek. De Christelijke Dogmatiek is niet het dogmatisch stelsel van dezen of genen Christelijken Godgeleerde, maar het leerbegrip van Jezus Christus en de Apostelen, of de oorspronkelijke Christelijke Godsdienstleer, tot een stelsel verwerkt volgens de beginselen en grondgedachten, door hen in hunne prediking voorgedragen. Doorgaans gebruikt men de benaming „Christelijke Dogmatiek" niet in dezen zin; maar groot is daardoor ook de verwarring, die op het gebied der zoogenaamde Christelijke Dogmatiek heerscht. Men neme eens al de werken vóór zich, die in de negentiende eeuw onder den titel van Christelijke Dogmatiek in het licht zijn verschenen, en men zal bemerken, dat er even zoovele Christelijke Dogmatieken zijn, als Dogmatici, die zulke werken hebben uitgegeven. Het is, omdat zij ieder hunne eigene Dogmatiek geven, die zij allen, ieder voor zich, met de benaming „Christelijk" meenden te mogen kenmerken. Wat zij geven is echter niet de Christelijke Dogmatiek; anders moesten zij hoofdzakelijk hetzelfde geven; maar eene Dogmatiek, die in meerdere of mindere mate Christelijk heeten mag, naardat zij meer of minder met de beginselen en grondgedachten van het door Jezus en de Apostelen gepredikte Evangelie overeenkomt. De kerkelijke Dogmatiek is de stelselmatige bewerking van de kerkleer, volgens de kerkelijke belijdenisschriften. De Roomsch-Katholieke Dogmatiek geeft als stelsel wat de Roomsch-Katholieke kerk leert; de Hervormde of de Luthersche Dogmatiek wat de Hervormde of de Luthersche kerkelijke belijdenisschriften leeren. Men heeft zoowel hier, als bij de behandeling van de Christelijke Dogmatiek geheel objectief te werk te gaan. Wat men zelf voor waarheid houdt en derhalve in zijne Dogmatiek meent te moeten opnemen, hoe men zelf de stof in zijn eigen dogmatisch stelsel zou meenen te moeten ordenen, doet hier niet ter zaak. Een ander geval is het in de kritische Dogmatiek. Hier

geeft de dogmaticus zijn eigen stelsel. Is dat stelsel nu geheel in overeenstemming met de Christelijke Dogmatiek of met de kerkelijke Dogmatiek, hetzij Roomsch-Katholieke, hetzij Hervormde, hetzij Luthersche, of welke men noemen wil, of zoowel met de Christelijke, als met de eene of andere kerkelijke, of omgekeerd — waarvan wij de mogelijkheid hier nu geheel in het midden laten — toch moet het onderscheid tusschen de kritische, de kerkelijke en de Christelijke Dogmatiek in het oog worden gehouden.

Wat nu de Godsleer betreft, alleen in de kritische Dogmatiek kan van eene zelfstandige behandeling der Godsleer spraak zijn. Maar omdat zij hier in verband met de Anthropologie, de Christologie en de Soteriologie, behandeld moet worden, kan men haar niet zoo bewerken, als zij het eischt, daar zij eigenlijk niet een deel is van eenig geheel, evenmin als God een deel van iets is. Hiermede bedoelen wij niet, dat in de kritische Dogmatiek geen plaats aan de behandeling van de Godsleer zou moeten ingeruimd worden; maar dat de plaats, die er aan ingeruimd wordt, voor haar niet ruim genoeg is. De Godsleer staat toch niet alleen met de Heilsleer (Dogmatiek), maar ook met de Levensleer (Ethiek) in verband, wordt ook niet alleen ten behoeve der Heilsleer en Levensleer (Dogmatiek en Ethiek) behandeld, maar ten behoeve van het antwoord op alle vragen, bij welke het te doen is om God, om het bestaan van den persoonlijken God en zijne betrekking tot het Heelal. Van hoog belang is zonder twijfel de Christologie, van hoog belang de Soteriologie. Maar wat zijn zij, vergeleken met de Theologie in den engeren zin des woords, d. i., met de Godsleer, die in haar geheel behandeld moet zijn, vóórdat men aan de kritische behandeling van de Christologie of Soteriologie denken kan! Even als de beide laatstgenoemden op de behandeling der Godsleer moeten wachten, met andere woorden, even als zij de voldoende behandeling van de Godsleer onderstel-

len, zoo is het ook met de geheele Ethiek, zoo is het ook met al wat van het geloof aan God afhangt, door het geloof aan God bepaald wordt, op het geloof aan God rust. Heeft de Godsleer een veel algemeener, dan alleen een dogmatisch belang, wij kunnen hare behandeling dan ook niet uitsluitend aan de kritische Dogmatiek overlaten, wij mogen haar niet uitsluitend als een onderdeel van de Heilsleer beschouwen. De Godsdienst en de Wetenschap beiden, het leven zoowel als de school, hebben bij de leer van God het grootste belang. Daarom is zij ook niet als een gedeelte van de Wijsbegeerte der Godsdienst, of welke wetenschap men noemen wil, te behandelen, daar zij geen gedeelte van iets is. Zij moet afzonderlijk bewerkt worden, opdat dan van die afzonderlijke bewerking partij worde getrokken door de Dogmatiek, door de Ethiek, door al wat verder onder den invloed staat der leer van hetgeen wij aangaande God gelooven moeten.

---

§ 5.

De wijze, waarop men bij de behandeling van de Godsleer moet te werk gaan. Men heeft eerst aan te toonen, welk geloof aan God eigenlijk door de godsdienst geëischt wordt, daarna te doen zien, hoe dat geloof aan God door de wetenschap geregtvaardigd wordt.

Bij de zelfstandige en afzonderlijke behandeling van de Godsleer moeten wij uitgaan van hetgeen niet aan twijfel onderhevig is, maar als zeker erkend wordt. Nu valt er niet aan het bestaan van Godsdienst en van Wetenschap te twijfelen. Er is Godsdienst en er is Wetenschap. Met beiden staat het geloof aan God in het naauwste verband. Zonder geloof aan God kan er eigenlijk geen godsdienst zijn, en indien de wetenschap geen grond voor het geloof aan God heeft aan te wijzen, is er in het geheel geen grond voor te vinden. De godsdienst eischt een zeer bepaald geloof aan God, en het regt tot dat geloof kan alleen uitgemaakt worden door een beroep op hetgeen de wetenschap ons doet kennen. Zal de leer van God op voldoende wijze worden behandeld, dan moet eerst worden aangetoond, welk geloof aan God eigenlijk door de godsdienst wordt

geëischt, daarna in het licht worden geplaatst, hoe dat geloof aan God door de wetenschap wordt geregtvaardigd. De eisch van de godsdienst en de getuigenis van de wetenschap, hiermede heeft men zich derhalve bij de behandeling van de Godsleer bezig te houden. Blijkt dan, dat het geloof aan God, zooals de godsdienst het eischt, zijne regtvaardiging in de wetenschap vindt, dan blijkt ook, dat men voor geen strijd tusschen de godsdienst en de wetenschap heeft te vreezen, dat de wetenschap de godsdienst in de hand werkt, dat men beide te gelijk in eere kan houden, zonder de eene aan de andere ooit ten offer te moeten brengen.

1. Godsdienst en Wetenschap, de eisch der godsdienst en de getuigenis der wetenschap, met deze twee heeft men in de Godsleer te doen. Bij godsdienst heeft men in het algemeen aan de vereering van God te denken, bij wetenschap aan het wel geordend geheel van alle menschelijke kennis. De Godsvereering, in den ruimsten zin opgevat, eischt het geloof aan eenen persoonlijken God, die boven het Heelal verheven, in voortdurende betrekking tot het Heelal staat. Het wel geordend geheel van alle menschelijke kennis regtvaardigt dat geloof, als men meer in het bijzonder acht geeft op den mensch (inzonderheid met betrekking tot zijn zedelijk verpligtings-bewustzijn, tot zijn geloof aan onsterfelijkheid en tot zijn gevoel van behoefte aan gemeenschap met een Hooger Wezen beschouwd), op de natuur en op de wereldgeschiedenis. Een en ander wordt in de Godsleer nader ontwikkeld.

2. Het is duidelijk, dat de eisch der godsdienst en de getuigenis der wetenschap ieder op zich zelf beschouwd moeten worden. De eisch der godsdienst wordt niet met

het oog op de getuigenis der wetenschap gedaan en de getuigenis der wetenschap voegt zich niet naar den eisch, dien de godsdienst doet. Ook al kon men bewijzen, dat de godsdienst volstrekt niet zulk een geloof aan God eischt, als wij stellen, dat werkelijk het geval is, toch zou de getuigenis der wetenschap met betrekking tot het regt van het geloof aan God dezelfde blijven. Ook al kon men bewijzen, dat de wetenschap iets geheel anders getuigt, dan wij stellen, dat werkelijk het geval is, toch zou de eisch van de godsdienst kunnen zijn het geloof aan eenen persoonlijken God, die boven het Heelal verheven, in voortdurende betrekking tot het Heelal staat. Bij de behandeling van de Godsleer blijkt echter, dat de eisch van de godsdienst werkelijk geen ander geloof aan God is, dan dat door de getuigenis der wetenschap op voldoende wijze geregtvaardigd wordt.

3. Door het onderzoek, waaraan men zich wijden moet, indien men de leer van God op voldoende wijze wil behandelen, blijkt duidelijk, dat het geloof aan God, zooals de godsdienst het eischt, door de wetenschap geregtvaardigd wordt, of dat het geloof aan God, waarvan een beroep op de wetenschap het regt boven allen redelijken twijfel verheft, juist dat geloof is, zonder hetwelk de godsdienst als Godsvereering niet bestaan kan. Zoo blijkt tevens, dat de godsdienst de wetenschap niet behoeft te vreezen en dat de wetenschap niet uit de hoogte op de godsdienst behoeft neder te zien. Men noeme slechts niet godsdienst wat volstrekt niets met deze benaming heeft uit te staan, wat nooit iemand op de gedachte zou brengen, het met de benaming van godsdienst te bestempelen. Ook vereere men met den naam van wetenschap niets anders, dan het wel geordend geheel der menschelijke kennis. Van dit laatste heeft het geloof, dat de godsdienst eischt, niets te vreezen. Om deze laatste behoeft ook de wetenschap niets te doen. „Waarheid boven al''

moet de leus beide van godsdienst en van wetenschap blijven. Waarheid boven al, dit mag nergens minder dan in de Godsleer vergeten worden. Om waarheid moet het ons altijd, maar hier vooral te doen zijn, en indien het ons om waarheid te doen is, dan zullen wij ook eindigen met te erkennen, dat het geloof aan God, als die boven het Heelal verheven tot het Heelal in voortdurende betrekking staat, door de godsdienst wordt gepostuleerd en door de wetenschap wordt gevindiceerd.

AANTEEKENINGEN.

§ 1.

(1) Bl. 3. „De bepaling van het onderscheid tusschen gelooven en weten".

Onder eenen titel, die eenig licht over het onderscheid tusschen gelooven en weten laat verwachten, is zeer veel, maar over het onderscheid tusschen gelooven en weten zelf is met juistheid, naauwkeurigheid en consequentie, zeer weinig geschreven. Veelheid van verhandelingen, opstellen en paragraphen over gelooven en weten; veelheid ook van misverstand en begripsverwarring. Het algemeene gebrek is, dat men bij de behandeling van dit onderwerp niet in het oog houdt, waar het eigenlijk om te doen is. Wil men iets lezen, dat werkelijk vóórlicht, dan kan men vrij lang zoeken. Tot het beste uit den nieuweren tijd na Kant (vgl. diens *Kritik der reinen Vernunft* (II), bl. 631 enz. „Vom Meinen, Wissen und Glauben", boven, bl. 231, in de noot aangehaald, (waar echter naar bl. 631 wordt verwezen, zonder dat er bij staat: *Kritik der reinen Vernunft*), meen ik te mogen rekenen: H. Ulrici, *Glauben und Wissen*, *Speculation und exacte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion*, *Philosophie und naturwissenschaftliche Empirie*, Leipz., 1855. Belangrijk blijven ook de *Vorlesungen über Glauben und Wissen*, *als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie gehalten*, van J. E. Erdmann, Berl., 1837, in het Holl. overgezet door J. Bakker Korff., Leid., 1852. Het is zeer goed gezien van den

Schrijver, dat de groote quaestie over het onderscheid tusschen gelooven en weten behandeld moet worden als Inleiding tot de Dogmatiek en Wijsbegeerte van de Godsdienst. Vermelding verdient ook: G. Th. Fechner, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, Leipz., 1863, even als: W. Rosenkrantz, *Die Wissenschaft des Wissens*, I, bl. 66—88.

(2) Bl. 20. „Godsbewustzijn".

Door het, op supranaturalistisch-theistisch standpunt volstrekt niet passend, gebruik van dit woord door vele theologen en philosophen is veel verwarring veroorzaakt. Wij moeten, om van die verwarring verlost te worden, of om er ons althans zelven niet aan schuldig te maken, onderscheiden tusschen datgene, wat deze en gene met den naam van „Godsbewustzijn" heeft bestempeld, en datgene, wat men „Godsbewustzijn" mag noemen. Met dit laatste moeten wij beginnen. Wat het eerste betreft, geenszins behoeft het bestaan ontkend te worden van hetgeen door sommigen met den naam van Godsbewustzijn bestempeld wordt; maar het regt, om daaraan dien naam te geven, moet bestreden worden. Die bestrijding moeten wij volhouden, daar het bezigen van benamingen voor zaken, waarvan die benamingen volstrekt niet passen, onbepaalde afkeuring verdient.

Het woord „Godsbewustzijn" kan niets anders beteekenen, dan „Bewustzijn van God". Bewustzijn nu van God kan niets anders beteekenen, dan het bewustzijn, dat God van zich zelven heeft, daar niemand bewustzijn van God kan hebben dan God zelf. Immers is bewustzijn niets anders dan onmiddellijk weten, en onmiddellijk weten van iets of van iemand kan niemand hebben, dan de onmiddellijk wetende zelf. Gebruikt men het woord „bewustzijn" ook voor middellijk weten, dan is er geen reden, waarom men niet liever het woord wetenschap gebruiken zou. Die het woord „Godsbewustzijn" gebruiken, zij zouden dan ook de uitdrukking wetenschap aangaande God kunnen bezigen. Maar dit is het juist, wat zij niet willen. Men bedoelt toch, als men met opzet het woord Godsbewustzijn gebruikt, om daardoor iets in den mensch aan te duiden, niet eene wetenschap des menschen aangaande God in het algemeen, niet eene door middel

van het een of ander verkregen wetenschap, niet eene middellijke kennis, maar iets onmiddellijks, een onmiddellijk weten van den mensch aangaande God. Nu is het toch duidelijk, dat niemand een onmiddellijk weten aangaande God kan hebben, dan God zelf. Schrijft men den mensch een onmiddellijk weten aangaande God toe, dan moet men den mensch als identisch met God voorstellen; dan moet men stellen, dat de mensch een deel der Godheid is. Indien de mensch God is, of een deel van God, dan kan er zeer wel Godsbewustzijn in den mensch zijn, even goed als zelfbewustzijn, ja dan moeten wij stellen, dat er geen onderscheid tusschen het Godsbewustzijn in den mensch en het zelfbewustzijn van den mensch is. Wil men dit niet stellen, maar het onderscheid tusschen God en mensch handhaven, dan moet men ook, ondersteld dat men aan God zelfbewustzijn toeschrijft, een onderscheid tusschen het Godsbewustzijn (d. i. Gods zelfbewustzijn) en des menschen zelfbewustzijn laten gelden. Zegt men, dat men dit onderscheid wil laten gelden, maar desniettemin Godsbewustzijn in den mensch meent te moeten aannemen, men heeft dan te antwoorden op de vraag, hoe de mensch kennis dragen kan van dat Godsbewustzijn in hem, hoe de mensch kan weten, dat God zich van zichzelven bewust is in hem, d. i. in den mensch. Maar men antwoordt waarschijnlijk, dat dit niet bedoeld wordt. Neen, men bedoelt, dat de mensch eene onmiddellijke kennis of onmiddellijke wetenschap van God in zich heeft. Dan zal toch geantwoord moeten worden op de vraag, hoe de mensch eene onmiddellijke kennis of onmiddellijke wetenschap in zich hebben kan van iemand, die niet identisch met hem is. De mensch zal die kennis of wetenschap toch niet anders kunnen hebben, dan door middel van iets, door middel van een gevoel, of van eene betrekking, of van eene openbaring, hoe dan ook omschreven, maar altijd door middel van iets; zoodat die kennis of wetenschap eene middellijke is, maar dan ook niet als bewustzijn (onmiddellijk weten) mag beschreven worden. De slotsom is, dat, indien er in den mensch Godsbewustzijn is, de mensch dan ook niet van God onderscheiden is, of indien de mensch wel van God onderscheiden is, de mensch dan ook niet anders, dan door middel van iets, hetzij in hem, hetzij buiten hem, en derhalve middellijk, kennis of wetenschap aangaande God kan hebben, voor welk geval het

woord „bewustzijn" niet past. Zij, die God en Heelal, derhalve God en mensch van elkander onderscheiden, en wel zoo, dat zij Gods transscendentie boven het Heelal erkennen, moeten niet willen spreken van een Godsbewustzijn in den mensch. Nemen zij met de oudere Dogmatici eene notitia of cognitio Dei naturalis innata aan, eene ingeschapen of aangeboren natuurlijke Godskennis, zij moeten bedenken, dat deze notitia of cognitio Dei bij die oudere Dogmatici volstrekt niet eene „conscientia Dei" in den mensch was, in den zin van een bewustzijn van God, „bewustzijn" hier genomen in denzelfden zin, waarin wij zeggen, dat God bewustzijn heeft van zichzelven, of dat de mensch bewustzijn van zichzelven heeft. Die notitia of cognitio Dei naturalis innata — wel te onderscheiden van de notitia of cognitio Dei acquisita, die zonder twijfel middellijk is — moge nu nader beschreven worden als een aanleg, eene vatbaarheid, eene geschiktheid, of welk woord men bezigen wil, als een aandrang om aan God te gelooven en Hem te vereeren, als een onwederstaanbaar gevoel van behoefte aan God, aan het geloof, dat Hij is, aan de erkenning van Hem, aan het leven met Hem; het is nooit — Godsbewustzijn.

Dit woord „Godsbewustzijn" in den mensch moesten zij, die eenen persoonlijken God erkennen en de transscendentie van den persoonlijken God boven het Heelal handhaven, als contrabande verre van zich houden. God, transscendent boven het Heelal, immanent werkende in het Heelal, maar toch altijd zoo, dat de zich van zichzelven bewuste mensch een ander is en blijft, dan de zich van zichzelven bewuste God, dit is het wat wij als waarheid belijden. Juist daarom ook moeten wij de bewering, dat er een Godsbewustzijn in den mensch zou zijn, volstandig blijven bestrijden.

(3) Bl. 21. „Wetenschap des geloofs".

De uitdrukking „Wetenschap des geloofs" heeft eenen zeer goeden zin, wanneer men haar op dezelfde wijze gebruikt als bijv. de uitdrukking „wetenschap des gevoels", of „wetenschap van het schoone", of van wat zich nog verder als object van wetenschap laat noemen. Het gevoel, het schoone, is een object van wetenschap, en zoo ook het geloof. Wetenschap des geloofs is

dan wetenschap van datgene wat men gelooft. Datgene wat men gelooft is dan het object, waarmede het wetenschappelijk onderzoek zich bezig houdt. Maar gelijk nu het gevoel zelf niet wetenschap wordt, door dat het een object is van wetenschap, en het schoone zelf niet wetenschap wordt, door dat het een object van wetenschap is, zoo wordt ook het geloof zelf, of datgene wat men gelooft zelf, niet wetenschap, door dat het een object van wetenschap is.

Men zou verwachten, dat ieder dit toestemt, of liever, dat het niet behoeft herinnerd te worden. Daar het echter door sommigen niet in het oog wordt gehouden, is een woord ter toelichting en teregtwijzing niet overtollig.

Sommigen spreken van eene wetenschap des geloofs, alsof dat geloof, waarvan eene wetenschap zich zeer goed denken laat, nu ook zelf in wetenschap veranderde, door dat er eene wetenschap van bestaat. Men laat zich verleiden door den klank der woorden: „wij weten wat wij gelooven". Zonder twijfel weet iemand, die zich rekenschap geeft van hetgeen hij gelooft, ook wát hij gelooft. Geeft hij zich rekenschap van hetgeen hij gelooft, dan is hij natuurlijk bekend met den inhoud van zijn geloof. Maar zijn gelooven zelf is daardoor niet tot weten geworden. Ook al kunnen wij datgene wat wij gelooven op voldoende wijze regtvaardigen, zoo is toch het geregtvaardigde geloof niet hetzelfde als wetenschap. Men onderscheide slechts behoorlijk tusschen de beide volgende verklaringen: „ik geloof, dat God bestaat", en „ik weet, dat ik geloof, dat God bestaat". Iemand die weet, dat hij gelooft, dat God bestaat, weet daarom nog niet, dat God bestaat. Verklaart iemand vast te gelooven, dat God bestaat, en wel op zeer goede gronden te gelooven, dat God bestaat, hij kan dan ook verklaren te weten, dat hij vast gelooft, dat God bestaat, en ook te weten, dat hij — altijd naar zijne innige overtuiging — op zeer goede gronden gelooft, dat God bestaat. Maar nu is het toch inderdaad meer dan onnoozel, als hij meent, dat hij nu ook weet, dat God bestaat, omdat hij weet, dat hij vast gelooft en naar zijne innige overtuiging op zeer goede gronden gelooft, dat God bestaat. Het geloof aan Gods bestaan blijft immers geloof aan Gods bestaan, al weet men ook, dat men aan Gods bestaan gelooft. Het weten, dat men gelooft, maakt dit gelooven immers niet tot weten.

Iemand, die zich iets verbeeldt, en weet, dat hij zich iets verbeeldt, heeft nu toch geen regt om te beweren, dat hetgeen hij zich verbeeldt gelijk staat met hetgeen hij weet, d. i., dat zich verbeelden en weten hetzelfde is, zoodra men weet, dat men zich iets verbeeldt. Evenmin nu heeft iemand, die weet, dat hij iets gelooft, het regt, om dit zijn gelooven zelf nu ook voor weten te houden.

Men vergete niet, dat een vast geloof niet ophoudt geloof te zijn, door dat het vast is, en dat een geregtvaardigd geloof geloof blijft, al is het geregtvaardigd. Een geregtvaardigd geloof is een wel gegrond, een redelijk geloof, maar altijd — geloof. Zoo houde men ook in het oog, dat al, wat uit het geloof afgeleid wordt, ook tot het gebied van het geloof behoort. Hij, die meent, dat uit zijn gelooven weten voortkomt, is al zeer gebrekkig ingelicht aangaande het onderscheid tusschen gelooven en weten en den weg om tot weten te komen. Uit gelooven — tot gelooven. Dit heeft Duns Scotus reeds begrepen, als hij zeide: Impossibile est ex principiis opinatis sequi conclusionem nisi opinatam; igitur simul impossibile est ex principiis creditis sequi conclusionem nisi tantum creditam, quia certitudo conclusionis non excedit certitudinem principiorum; woorden, op welke wij gewezen worden door W. Rosenkrantz, *die Wissenschaft des Wissens*, I, bl. 59, die met niet minder regt herinnert: „Der Glaube ist aber kein Wissen und das aus bloss Geglaubtem Abgeleitete immer nur wieder Geglaubtes".

Als slotsom moeten wij vaststellen, dat er geen andere wetenschap des geloofs kan zijn, dan zulk eene, die datgene, wat geloofd wordt, laat blijven wat het is, namelijk iets, dat geloofd wordt, zonder dat dit „geloofd wordende" het karakter verkrijgt van het „weten". Was dit laatste niet het geval, maar moest het voor weten gehouden worden, dan zou men ook niet meer van wetenschap des geloofs moeten spreken. De wetenschap des geloofs zou immers vernietigend voor het gelooven zijn, en wetenschap niet van het geloof, maar van wetenschap worden. Met andere woorden, er is geen wetenschap des geloofs, indien de wetenschap des geloofs, het geloof tot weten maakt.

§ 2.

(4) Bl. 30. „Gelooven op gezag."

Eenige definities van „gezag" en „gelooven op gezag" vindt men besproken in de theologische dissertatie van S. R. J. van Schevichaven, *De beteekenis en de waarde van het gelooven op gezag*, Utrecht, 1864, bl. 8 enz., een geschrift, waarin belangrijke bijdragen te vinden zijn tot eene juiste bepaling van hetgeen gelooven op gezag werkelijk is.

(5) Bl. 32. — „Op het wettelijk standpunt, zoo heeft men zich laten hooren, gebiedt de wetgever en gelooft en handelt het volk op zijn gezag."

De door mij bestreden voorstelling vindt men bij Scholten, *Leer der Herv. Kerk*, 4e druk, I, bl. 159 enz. 365. Hetgeen de schrijver, bl. 366, als door Calvijn gebruikte vergelijking met eene bril voordraagt, wordt niet geheel en al bevestigd door hetgeen Calvijn zelf heeft geschreven, *Instit. Christ. Rel.* I. 6. 1. Hetgeen ik, bl. 34, tegen de vergelijking met eene bril heb ingebragt, is dan ook eigenlijk niet tegen Calvijns vergelijking gerigt, maar tegen de voorstelling, welke Scholten er van geeft. Calvijn zegt niets meer dan: .. Sicuti senes, vel lippi, et quicunque oculis caligant, si vel pulcerrimum volumen illis obiicias, quamvis agnoscant esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt, specillis autem interpositis adiuti, distincte legere incipient: ita Scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit". Zoo vergelijkt Calvijn derhalve de Heilige Schrift met eene bril, in zooverre zij datgene verheldert, of ons helder doet lezen, wat anders onduidelijk voor onze oogen zou zijn. Tegen deze vergelijking heb ik niet het minste bezwaar.

§ 3.

(6) Bl. 50. „Onafhankelijk van de physische is de wereldbeschouwing, die wij de speculatieve mogen noemen".

Meermalen is gezegd, dat zij, die de Copernicaansche wereld-

beschouwing toegedaan zijn, de supranaturalistische wereldbeschouwing vaarwel moeten zeggen; dat men kiezen moet tusschen de Copernicaansche met de daaraan, zooals men beweert, verbondene moderne en de vóór-Copernicaansche met de daaraan, naar men zegt, verbondene supranaturalistische wereldbeschonwing. Dit is niet goed gezien. Ofschoon wij moeten toegeven, dat uit een physisch oogpunt beschouwd, ons zonnestelsel, ja het heelal geheel anders, dan men het oudtijds meende, ingerigt is, hieruit volgt volstrekt niet, dat wij de betrekking tusschen God en het Heelal ook anders zouden moeten voorstellen, dan zij bijv. door Jezus en de Apostelen voorgesteld wordt. Een ander geval zou het zijn, wanneer de wereldbeschouwing, die wij nu de supranaturalistische noemen, een gevolg was van de vóór-Copernicaansche physische. Dan toch zou met deze laatste ook de supranaturalistische wereldbeschouwing moeten vallen. Maar met betrekking tot dien val kan men gerust zijn! Copernicus heeft in het minst geen afbreuk aan het supranaturalistisch Theisme gedaan. Dit is de grondgedachte van mijn opstel: *„Oud en Nieuw!" de leus der Christelijk-Orthodoxe Theologie.* Utrecht, 1865. Vgl. bl. 44.

Wat overigens de benaming „physisch" betreft, anderen spreken van eene „kosmische" wereldbeschouwing. Wij geven aan „physisch" de voorkeur, omdat het hier eene beschouwing van de wereld uit een zuiver „natuurkundig" oogpunt geldt.

(7) Bl. 54. „Het eigenaardige van het Supranaturalisme is de erkenning van de werking eener bovennatuurlijke oorzaak nevens de werking van natuurlijke oorzaken in de natuur en de geschiedenis."

Meermalen is het Supranaturalisme miskend en onjuist voorgesteld, doordat men het overal meende te vinden, waar een bovennatuurlijke God werd erkend, of in het algemeen iets, dat boven de natuur is. Maar zij, die vroeger Supranaturalisten werden genoemd en er voor wilden gehouden worden, namen altijd in den eenen of anderen vorm eene voortdurende betrekking tusschen den transscendenten God en het Heelal, of de Natuur, of de

wereld, aan. Dit mag men niet vergeten. Het Supranaturalisme erkende niet alleen Gods transscendentie, maar ook de voortdurende betrekking van God tot het door Hem geschapene, en was en bleef daardoor kenmerkend onderscheiden van het Deisme, dat die voortdurende betrekking ontkent. Al erkent dan ook het Deisme eenen God, die „supra naturam" is, het staat toch niet op het standpunt van het Supranaturalisme. Die het Deisme supranaturalistisch noemt, bewijst het eene eer, waarop het geen regt heeft, en die aan het Supranaturalisme een deistisch karakter toeschrijft, stelt het zich onjuist voor. Tegenover de onjuiste voorstelling, die men somtijds van het Supranaturalisme en van de benaming „supranaturalistisch" heeft, zooals men die bijvoorbeeld aantreft bij J. H. Scholten, *Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme*, Leiden, 1867, moet de door mij gegeven karakteristiek gehandhaafd worden, die ik ook reeds voorgedragen en toegelicht heb in mijne Academische Openingsrede: **1517—1867**. *Onze voortzetting van de Kerkhervorming na driehonderd en vijftig jaren*, Utr. 1867, bl. 15 enz. Verg. voor de literatuur over Rationalisme en Supranaturalisme, Hagenbach, *Encyclop.* bl. 89—92.

(8) Bl. 57. „Het Atheisme."

Over het Atheisme kan men vergelijken het Art. van Prof. Hinkel in Herzogs *Real-Encyclopädie.* Zie ook Ulrici, *Glauben und Wissen*, bl. 311, 312.

(9) Bl. 59. „Het Materialisme."

Over het Materialisme vgl. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Iserlohn, 1866. M. E. A. Naumann, *Die Naturwissenschaften und der Materialismus.* Bonn. 1869. F. Fabri, *Briefe gegen den Materialismus.* Stuttg. 1856. 2e uitg. 1864. K. Snell, *Die Streitfrage des Materialismus.* Jena. 1858. J. H. Scholten, *Over de oorzaken van het hedendaagsch Materialisme.* Amst. 1860 (vgl. *Gesch. d. Godsd. en Wijsb.* 3e uitg. bl. 359 enz.). J. H. Jansen, *Over het hedendaagsch Materialisme, Waarheid in Liefde.* 1860. bl. 445 enz. J. H. Fichte, *Anthropologie*, 2e Aufl. (1860) bl. 56 enz. Ern. Naville, *La vie*

éternelle, 2e ed. Paris. 1872. bl. 45 enz. Le Matérialisme. K. Rozenkranz, *Der Deutsche Materialismus und die Theologie.* Zie *Zeitschr. für Wissens. Theol.* van Hilgenfeld, 1864, bl. 225 enz. P. Janet, *Le Matérialisme contemporain. Examen du système du Docteur Büchner.* Paris. 1864. In het Hoogd. overgezet door Dr. K. A. Freyh. von Reichlin-Meldegg, met eene voorrede van J. H. von Fichte. Par. und Leipz. 1866. In het Holl., met eene voorrede van Dr. A. van der Linde. Utr., 1865. E. Caro, *Le Matérialisme et la Science.* Paris, 1867, en de schrijvers, door hen aangehaald.

(10) Bl. 64. „Het Naturalisme."

Sommige schrijvers bedoelen, als zij van het Naturalisme spreken, het Deisme, of ook wel in het algemeen de naturalistische wereldbeschouwing. Dit geeft, zoo als men gemakkelijk berekenen kan, aanleiding tot misverstand en verwarring.

Over het Naturalisme vgl. de nog altijd zeer lezenswaardige *Voorlezingen over het wezen der wijsbegeerte en hare beteekenis voor wetenschap en leven* van Heinrich Schmid, uit het Hoogd. vert. en met ophelderingen voorzien door F. C. de Greuve. Gron. 1838, 1839. II. bl. 288 enz. J. E. Erdmann, *Ueber den Naturalismus, seine Macht und seine Widerlegung.* Halle. 1854. Zie ook Dr. Ed. Löwenthal, *System und Geschichte des Naturalismus*, 3e verm. Aufl , Leipz., 1862, en Dr. J. Classen, *Zur Geschichte des Wortes Natur.* Frankf. a. M. 1863.

(11) Bl. 68. „Het Pantheisme."

Vgl. het Art. van H. Ulrici, in Herzogs *Real-Encyclopädie*, Schmids *Voorlezingen*, vert. door de Greuve. II. 292 enz. G. J. Jäsche, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen* enz. Berl. 1826. G. Weissenborn, *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus.* Marb. 1859. Em. Saisset, *Essai de Phil. relig.* II. p. 315 enz. F. Hoffmann, *Ueber Theismus und Pantheismus.* Würzb. 1861. Ad. Buhler, *Theokrisis. Ideen über Gott und Welt zur Versöhnung des Theismus und Pantheismus.* Berl. 1861. Hofstede de Groot, *Instit. Theol. Nat.* 217 enz. J. H. Fichte, *Anthropologie*, 2e Aufl. bl. 95 enz. Bovendien E. Böhmer, *De Pantheismi nominis*

origine et usu et notione. Halle. 1851. (Het woord „Pantheisme" schijnt het eerst door Toland in 1705 gebruikt te zijn.)

Om het Pantheisme goed te leeren kennen, moet men vooral de philosophie der Eleatische school, van Spinoza, van J. G. Fichte en van Hegel bestudeeren. Niet genoeg kan voorts herinnerd worden, dat men nimmer aan het Pantheisme de erkenning van God moet toeschrijven. Het bestrijdt zoo krachtig mogelijk het begrip van eenen persoonlijken God, en daarom moet men geacht worden verwarring in de hand te werken, als men bijv. zegt, dat het Pantheisme God en Heelal of God en wereld identificeert, of dat het Pantheisme het Heelal of de wereld tot God maakt. Het Pantheisme heeft geen God, namelijk geen persoonlijken God — en derhalve geen God.

(**12**) Bl. 76. „Het Panentheisme".

Vgl. over Krause — in de eerste plaats zijne eigene werken — en verder Reinhold, *Gesch. der Phil.* III, 439, enz. Scholten, *Gesch. der Godsd. en Wijsb.* 3e druk, 328 enz., als ook, van denzelfden Schrijver, *Het Godsbegrip van Krause*, Leiden 1846.

(**13**) Bl. 77. „Het Hylozoisme".

Men denke bijv. aan de philosophie der Stoa, aan Corn. Agrippa van Nettesheim, zie Ritter, *Gesch. der Phil.* IX. bl. 344, aan Schelling en anderen. Vgl. ook Hofstede de Groot, *Instit. Theol. Nat.* bl. 228.

(**14**) Bl. 81. „Het Deisme".

Vgl. Het Art. van Lechler in Herzogs *Real-Encycl.*

(**15**) Bl. 84. „Het Theisme".

Vgl. Het Art van Ulrici in Herzogs *Real-Encycl.* en de literatuur onder N°. **11**.

(**16**) Bl. 87. „Het supranaturalistisch Theisme".

Vgl. N°. **7** en de literatuur tegen de z. g. Moderne Theologie onder N°. **19**.

(17) Bl. 92. „Een ander Theisme, dat zich liefst monistisch laat noemen".

Monistisch, omdat het ten laatste geen onderscheid tusschen het Heelal, als één gedacht, en God wil toelaten, immers geen transscendentie van God boven het Heelal wil erkennen, en ook geen Heelal, dat in zijn geheel werkelijk van God onderscheiden is. Theisme kan deze zienswijze blijven heeten, zoolang zij God én als persoonlijk bestaande én als in voortdurende betrekking tot het heelal staande erkent. Vgl. hierbij J. H. Scholten, *De vrije wil. Kritisch onderzoek.* Leiden, 1859. bl. 305 enz. *Geschiedenis van Godsdienst en Wijsbegeerte.* 3e dr. Leiden, 1863. *Het Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme.* Leiden, 1867. A. Réville, *Du Surnaturel* in de *Nouvelle Rev. de Théol.* VII. (1861) bl. 129 enz. VIII (1861) bl. 221 enz. Zie ook J. H. Scholten, *Het kritisch standpunt van Mr. C. W. Opzoomer beoordeeld.* Amst. 1860, en A. Pierson, *Scholtens Monisme. Gids*, 1859.

(18) Bl. 98. „Het regtstreeksch door God in de natuur en de geschiedenis gewerkte, het bovennatuurlijke".

Het bovennatuurlijke is óf als oorzaak, óf als gevolg (het bewerkte of veroorzaakte), te denken. Als oorzaak is het boven de natuur en derhalve voor den supranaturalistischen theïst = God. Als het bewerkte of veroorzaakte is het binnen den kring der natuur (en der geschiedenis) = het wonder. Bovennatuurlijk is hier hetgeen hooger is dan de natuur, en natuur is in deze zamenstelling altijd „de Natuur" in den gewonen, dat is, in den physischen zin. Ofschoon op zichzelve beschouwd toe te laten, is toch de onderscheiding, die Ern. Naville ergens gemaakt heeft (*La vie Éternelle*, bl. 195) tusschen *le surnaturel divin* en *le surnaturel historique* niet aan te bevelen, daar het verwarring in het spraakgebruik aanbrengt. Hetzelfde geldt van zijn bekend gezegde, dat Jezus in zekeren zin de eenige natuurlijke mensch zou kunnen heeten en wij dan door de zonde onder-natuurlijk (sous-naturels) genaamd kunnen worden. (*La vie Éternelle*, bl. 196: „Enfin, si l'on entendait par nature l'homme tel qu'il devait être, dans le plan d'amour du créateur de la liberté, Jesus-

Christ est le seul homme *naturel*, et nous sommes devenus, par le péché, *sous-naturels*, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou plutôt contre nature".) Hier wordt „natuurlijk" dan meer in een zedelijken zin genomen. Maar verkrijgen wij alzoo de woorden *bovennatuurlijk*, *natuurlijk* en *onder-natuurlijk*, het is duidelijk, dat verwarring voor de deur ligt, wanneer men, wat bij Naville in een bepaald verband onschadelijk is, buiten dat verband bespreekt. Veiliger is, dit *onder-natuurlijke* te laten rusten. Een ander geval was het met Renans bekende uitdrukking: het bovennatuurlijke zou het *bovengoddelijke* zijn. Bij hem toch is niets boven de natuur en is dus het bovennatuurlijke iets onzinnigs. Of Erdmanns onderscheiding van geestelijk en ondergeestelijk (*Über den Naturalismus*, bl. 29) aanbeveling verdient, kunnen wij hier laten rusten. Hij stelt, „dass der Geist, weil es seine Bestimmung ist, sich über die Natur (d. h. das Untergeistige) zu erheben, zunächst in natürlicher (d. h. untergeistiger) Daseynsform existiren müsse." Het is met dit „ondergeestelijk" als met Naville's „ondernatuurlijk". Buiten het verband, waarin het geen verwarring veroorzaakt, werkt het ligt misverstand in de hand. Noemt men het natuurlijke „ondergeestelijk", dan moet men het geestelijke „bovennatuurlijk" noemen.

(19) Bl. 98, 99. „In zeer naauw verband met het z. g. monistisch Theisme staat de z. g. moderne Theologie. Dat de z. g. moderne Theologie eigenlijk geen bepaalde Theologie is, wordt door hare aanhangers toegestemd en zelfs somtijds met nadruk op den voorgrond geplaatst. Men spreekt ook liever van de „moderne rigting" of van de „nieuwe rigting" op het gebied van godgeleerdheid en godsdienst.

Over het ontstaan of de opkomst van de Moderne Theologie en over de bedenkingen, die men tegen haar moet inbrengen, heb ik vroeger gehandeld in mijne Academische Openingsredenen: *Modern of Apostolisch Christendom?* Utr. 1860, en *De zoogenaamde*

Moderne Theologie eenigzins toegelicht. Utr. 1861. Ook in het *Fragment van eene Voorlezing over de Naturalistische wereldbeschouwing in hare consequentie* in de *Stemmen voor waarheid en vrede.* 1865. Sept. Vgl. ook hetgeen ik geschreven heb in het door mij uitgebragte *Rapport* op de vergadering van de Evang. Alliantie: *Nederland in* 1867 *uit een kerkelijk-godsdienstig oogpunt beschouwd;* zie Verslag van de vijfde Algem. Vergadering. Rotterdam, 1867, inzonderheid bl. 29 enz. Om de moderne Theologie, zoo als zij oorspronkelijk opgetreden is, in haar beginsel te leeren kennen, raadplege men, behalve de in de 17e aanteekening reeds genoemden, vooral H. Lang, *Die Moderne Weltanschauung. Zeitstimmen für die ref. K. der Schweiz.* 1859. (Daartegen H. Krause, *Protest. Kirchenzeitung.* 1859). In het Holl. vertaald (met het tegenschrift van Krause): *De moderne wereldbeschouwing voorgesteld en beoordeeld.* Naar het Hoogd. (van Lang en Krause) door F. C. A. Hoogvliet. *Met een Inleidend woord van N. C. Kist.* Amst. 1859. A. Kuenen, *Het Supranaturalisme en de geschiedenis van Israël. Godgel. Bijdragen.* 1860. bl. 705 enz. C. W. Opzoomer, *De waarheid en hare kenbronnen*, 2e druk. Amst. 1862, bl. 97 enz. Dezelfde: *De Wijsbegeerte der ervaring en de Moderne Theologie. Open brief aan Anastasio.* Amst. 1862. Zoo ook *De geest der Nieuwe Rigting.* Amst. 1862. *Oud of Nieuw?* Amst. 1865. Voorts onderscheidene opstellen in het Tijdschrift *Nieuw en Oud*, onder redactie van A. L. Poelman en J. Hooijkaas Herderschee, in het *Theologisch Tijdschrift*, in de *Nouv. Revue de Théologie*, in de *Zeitstimmen aus der ref. Kirche der Schweiz* van H. Lang.

Belangrijke bijdragen tot kenschetsing en bestrijding van de „Moderne Theologie" vindt men o. a. in C. J. Riggenbach, *Moderne Theologie in Duitsch-Zwitserland beoordeeld. Uit het Hoogd. vert. door J. Oudijk van Putten. Ten spiegel aan Nederland voorgehouden door* J. J. van Oosterzee. Rott. 1862. A. T. Reitsma, *De Moderne Theologie, beoordeeld uit het standpunt der Moderne Natuur- en Wereldbeschouwing*, Gron. 1962, en: *Vóór en tegen de Moderne Theologie. Beantwoording mijner tegenschrijvers en handhaving der beginselen, uitgesproken in mijne Voorlezingen over de Moderne theologie.* Gron. 1863. J. J. van Oosterzee, *Hoe moet het Modern Naturalisme bestreden worden?* Utr. 1863. Onderscheidene opstellen in het Tijdschrift *Waarheid in Liefde* (bijv. *Opmerkingen over eenige hoofdzaken in de Moderne Theologie*, door P. Hofstede de

Groot. 1860 enz.). J. Cramer, *De Illusie der moderne rigting. Een woord naar aanleiding van den jongsten strijd tusschen Prof. J. H. Scholten en Dr. A. Pierson.* Amst. 1867, en *Het berouw en het ethisch Determinisme. Repliek.* Amst. 1868. Anastasio, *Christendom en Empirisme. Teregtwijzing van Dr. A. Pierson, naar aanleiding van zijn geschrift: De oorsprong der moderne Rigting.* Utr. 1862. Dezelfde: *Antwoord op den Open Brief van Mr. C W. Opzoomer*, Utr. 1862. Belangrijke wenken zijn ook te vinden in C. E. Luthardt, *Apolog. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums, im Winter* 1864 *zu Leipzig gehalten.* 6e verm. Aufl. Leipz. 1868, en hier en daar in Th. Christlieb, *Moderne Zweifel am Christlichen Glauben, für ernstlich Suchende erörtert*, 2e erweiterte Aufl. Bonn 1870, gelijk ook in niet weinige geschriften en opstellen, door de genoemde schrijvers aangehaald, of die thans als bekend ondersteld moeten worden, daar wij hier niet allen kunnen noemen, die in meerdere of mindere mate vermelding verdienen. Wenschelijk is, dat iemand eens een volledig overzigt geeft van de literatuur, die op de „Moderne Theologie" betrekking heeft en verschenen is sedert 1858, het jaar, waarin de strijd geopend werd, in Nederland bijv. door de nog niet vergeten *Wenken opzigtelijk Moderne Theologie*, 2 uitgaven, 's Grav. 1858 (van D. T. Huet).

Hier nog een enkel woord over de benamingen „Moderne Theologie", „Moderne Rigting", „Nieuwe Rigting". Over het woord „Theologie" in deze zamenstelling behoeven wij niet meer te spreken. Het is, indien ik mij niet bedrieg, prijs gegeven. Men heeft de voorkeur gegeven aan het woord „Rigting". Maar een ander geval is het met „Modern". Men heeft het behouden, namelijk wat het gronddenkbeeld betreft. In Nederland geeft men thans de voorkeur aan het Hollandsche woord „nieuw". De zaak is daardoor echter niet veranderd.

Het woord „modern" of „nieuw" is volstrekt niet gelukkig gekozen, om er de eene of andere zienswijze door aan te duiden of te kenmerken. Het zegt immers niets hoe genaamd aangaande den aard of het kenmerkende, niets aangaande het karakteristieke van die zienswijze of „rigting". Gebruikt men de woorden mechanisch, organisch, dynamisch, naturalistisch, supranaturalistisch, monistisch, dualistisch, intellectualistisch, ethisch, en wat dies meer zij, men kenmerkt er iets door, daargelaten of men

al dan niet, in het gegeven geval, regt heeft tot die bepaalde qualificatie. Maar „modern" of „nieuw" . . . van eene zienswijze of rigting op het gebied van godsdienst, van godgeleerdheid, op het gebied van wijsbegeerte, van wetenschap gebruikt, het zegt volstrekt niets aangaande het eigenaardige van het bedoelde verschijnsel. Iemand, die bijv. zijn stelsel „het nieuwe stelsel" noemde, zou inderdaad bijzonder weinig aangaande het eigenaardige daarvan gezegd hebben. Het woord „modern" (nieuw) is dan ook vroeger en later van allerlei verschijnselen en zienswijzen, zonder onderscheid, gebruikt. Eenige voorbeelden mogen het ophelderen.

Raimund Sabieude (eerste helft der 15e eeuw) schrijft in zijne *Theologia Naturalis*, Tit. 314: „Caveant igitur Principes terreni... Considerent moderni Principes ... Timeant igitur omnes Christiani" . . .

Een onbekende in het Fraterhuis te Doesburg (zie *Aanteekeningen van een tijdgenoot betreffende de opkomende Kerkhervorming en hare verbreiding, inzonderheid in het Fraterhuis te Doesburg, medegedeeld door W. Moll.* In het *Kerkhist. Archief van N. C. Kist en W. Moll*, III. bl. 110) schrijft met het oog op de door Luther ontstane beweging: „Tanta discussio est iam inter doctos antiquos et novellos ... et ut brevius dicam, quidquid per sacras euangelii aut apostolorum literas non probatur, ad id quemquam non posse obligari per statuta humana, in communi iam decernitur per doctos modernos ac per eorum scripta promulgatur" . . .

A. Heereboort (*De notitia Dei naturali*; *Select. Disp.* I. bl. 163, ed. 1650, aangehaald door G. Voet, *Sel. Disp.* V. 476) schrijft: „Quidquid sit, reperire tamen est in Philosophia moderna" . . .

Joh. Musaeus (*Introd. in Theologiam*, Jena, 1678) schrijft (bl. 75): „Nonnulli alii ex Theologis modernis sentiunt, intellectui ingenitam esse speciem quandam impressam" . . . en (bl. 79): „Insitia vero notitia dicitur Patribus priscis et Theologis modernis notitia quaelibet" . . .

H. Schmid (Holl. vert. van zijne *Voorlezingen over het wezen der wijsbegeerte*, door F. C. de Greuve, 1839, II, bl. 287) schrijft: „Nog nader aan de eenheid van beginsel — komt het gemeene moderne Theïsmus, dat men ook wel, om het van het echte, ware Theïsmus te onderscheiden, Deïsmus genoemd heeft".

D. F. Strauss (*Die Christl. Glaubenslehre*, I. bl. 537, 538) schrijft: „und nachdem ... allgemein geworden war ... resignirte die moderne Theologie auf jede Erkenntniss dessen, was Gott an sich sei, und beschränkte sich auf die Auffassung seiner Beziehungen zur Welt". Hij heeft hier het oog op „alle nichtspeculativen Dogmatiken von der Reinhard'schen an bis zu der von Schleiermacher und Nitzsch". Volgens den titel van zijn werk wordt „die Christliche Glaubenslehre" er in voorgesteld „in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft".

J. E. Erdmann (*Ueber den Naturalismus*) gebruikt meer dan eens de benaming „moderne Theologie" en bedoelt dan „die heutige Theologie". Zie bl. 1. Hij schrijft bl. 3: „Die moderne Theologie nun zeigt eine entschiedene Neigung, sich beiden anzuschliessen; sie judaisirt, katholisirt". Merkwaardig is vooral bl. 4: „Betrachten wir aber in der modernen Theologie den „locus de miraculis", so bietet er einen ziemlich kläglichen Anblick. Die Einen sprechen von höheren, unbekannten Naturgesetzen, nach welchen die Wunder Christi geschehen seyen, Andere sehen darin eine Beschleunigung der uns bekannten, die Dritten behaupten eine Elasticität derselben".

H. Ulrici spreekt (*Gott und die Natur*, bl. 1) van „die moderne Theologie", als „die so bereitwillig die Beweise für das Daseyn Gottes fallen lässt". Van haar zegt hij: „Statt auf Beweise beruft sie sich allerdings gern auf die s. g. Autorität. Man giebt dem Zweifler die h. Schrift in die Hand"...

Uit deze voorbeelden, waarnaar ik niet gezocht heb, maar die ik onder het lezen gevonden heb, ziet men, dat de uitdrukking „modern" en „Moderne Theologie" van allerlei zaken gebezigd is, en zeker het allerlaatst moet gekozen worden, als men iets wil qualificeeren ter opheldering. Die uitdrukking is dan de karakterloosheid in eigen persoon. Met de verandering van „modern" in „nieuw" is natuurlijk niets gewonnen. Nieuw duidt, evenmin als modern, op het gebied van de waarheid, aan, dat men te doen heeft met iets, dat waar is. „Moderne" of „nieuwe" Theologie, „moderne" of „nieuwe" rigting .. met deze woorden zijn wij even wijs, als zonder hen.

Verkiest men „Rigting" boven „Theologie", de vraag is, waarom men niet liever het woord „standpunt" of „zienswijze" of „me-

thode" of iets dergelijks gebruikt. Rigting... Wil de z. g. nieuwe rigting zich dan in eene bepaalde, en wel geheel éénige, rigting bewegen, op een bepaald, door niemand anders bedoeld, punt gerigt zijn? Men zal misschien antwoorden, dat men zich in de rigting van de waarheid wil bewegen. Dit antwoord zullen zeker alle „rigtingen" overnemen.

Maar dit in het midden gelaten. Nieuw? De Moderne Theologie of de Moderne Rigting of de Nieuwe Rigting... nieuw? Is dát nieuw, in natuur en geschiedenis alles alleen uit geheel natuurlijke oorzaken verklaren en nergens eene andere dan natuurlijke oorzaak, nergens de werking van eene bovennatuurlijke oorzaak binnen den kring van natuur en geschiedenis erkennen, onverschillig of men al dan niet eenen persoonlijken God erkent?!

Om dit in de 2e helft der 19e eeuw zonder vrees voor tegenspraak, als iets „nieuws" te kunnen voordragen, moet men er het liefst op een onbewoond eilandje mede te voorschijn komen.

§ 4.

(20) Bl. 109. „Historisch overzigt van de wijze, waarop de Leer van God in de Christelijke Kerk is behandeld."

Daar het overzigt, dat hier gegeven wordt, niet wil gehouden worden voor een overzigt van hetgeen men in de Christelijke Kerk aangaande God geloofd en geleerd heeft, nog veel minder voor een overzigt van hetgeen men in het algemeen heeft geleerd aangaande eene laatste oorzaak of laatsten grond van alle dingen, zoo verwachte men ook iets anders, dan men zou mogen verwachten in een overzigt van hetgeen wel eens eene Historia Philosophiae de Deo is genoemd. Wij hebben ons in dit overzigt zoo veel mogelijk bij de hoofdzaak bepaald, dat is bij het bestaan van God, en ons niet in de bijzonderheden begeven met betrekking tot de leer van Gods eigenschappen, iets, dat voor ons tegenwoordig doel niet noodig was. Een historisch overzigt van de wijze, waarop de leer van Gods eigenschappen in de Christelijke Kerk behandeld is, laat zich ook beter afzonderlijk geven. Er bestaat groote behoefte aan, gelijk er aan eene gron-

dige behandeling van de leer van Gods eigenschappen groote behoefte bestaat. In het door ons gegeven historisch overzigt van de wijze, waarop de leer van God in de Christelijke Kerk behandeld is, vindt men ook de onderscheidene bewijzen voor het bestaan van God, die vermaard geworden zijn, naauwkeurig opgegeven. Het geheel voorziet, indien wij ons niet geheel bedriegen, in eene gaping, die tot heden bestond.

(21) Bl. 262. „Christelijke, kerkelijke, kritische Dogmatiek."

Op het onderscheid tusschen de Christelijke, de kerkelijke en de kritische Dogmatiek heb ik vroeger reeds gewezen in *De theologische studiëngang geschetst. Methodologische Brieven*, Utrecht 1866, bl. 44, 60. De bedoeling is natuurlijk niet, dat eene kritisch bewerkte Dogmatiek van dezen of genen dogmaticus niet Christelijk zou kunnen zijn, of niet kerkelijk, bijv. Gereformeerd of Luthersch; maar dat de dogmaticus, die zijn eigen stelsel (zijne eigene dogmatiek) geeft, het dan ook eenvondig als zijn eigen stelsel geven moet. Of zijne Dogmatiek Christelijk, of, meer bepaald gesproken, Luthersch of Gereformeerd is, doet niets ter zaak, indien hij zijn eigen stelsel geeft als het resultaat zijner Kritiek van de te bewerken stof. Maar — het onderscheid is even duidelijk, als de bedoeling. De vraag is, of men er oogen voor wil hebben. Onder de nieuwere dogmatici heeft Hase vooral getoond, dit onderscheid in het oog te willen houden. Van het oogenblik, dat alle dogmatici er behoorlijk acht op zullen geven, zal er een einde komen aan de verwarring, die nu in de meeste Dogmatieken heerscht, zal ook de wedergeboorte der Dogmatiek, uit een formeel of methodologisch oogpunt beschouwd, dagteekenen. Tot zoo lang zal zij, uit ditzelfde oogpunt beschouwd, eene der minst benijdenswaardige theologische wetenschappen zijn.

REGISTER.

60

DE LEER VAN GOD

